

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra sociologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vědomí ekologické krize a jeho odraz v životním stylu

Conscience of the ecological crisis and its reflection in lifestyle

Vypracoval: Jakub Mlynář

Vedoucí práce: PhDr. Oleg Suša, CSc.

VĚDOMÍ EKOLOGICKÉ KRIZE

A JEHO ODRAZ V ŽIVOTNÍM STYLU

Obsah:

(0) Prolog a vymezení tématu	2
(1) K původu protikladu člověka a přírody v evropské kultuře a hledání historických kořenů ekologické krize	5
(2) Rané ekologicky zaměřené reflexe moderní společnosti	25
(3) Způsoby uchopení tématu životního prostředí společenskými a humanitními vědami ve 2. polovině 20. století	37
(3.1) Hlubinná ekologie	39
(3.2) Ekofeminismus	42
(3.3) Sociální ekologie	45
(4) Sociologie a životní prostředí. Etablování environmentální sociologie jako specifické subdisciplíny	49
(5) Hledání ekologicky příznivého životního stylu a jeho reflexe v sociologii a ekologii. „Dobrovolná skromnost“	62
(6) Shrnutí a závěr	83
(7) Použité zdroje a odborná literatura	85
Abstrakt / Abstract	91

(0) Prolog a vymezení tématu

Těžko hledat fenomén, jenž by během druhé poloviny minulého století vstoupil do veřejné i akademické diskuse s takovou razancí a důsledky jako pojem *ekologické krize*¹. Dříve spíše okrajové téma vztahu člověka a přírody se nejvýrazněji od zveřejnění přelomové práce manželů Meadowsových (1971) postupně stává ne-li dominantním, pak alespoň významným tématem filosofie i společenských věd² a zahrnutí určitého teoretického „environmentálního ohledu“ či zhodnocení otázek vztahu člověka a jeho životního prostředí se stává ve většině věd takřka nutností, někdy hraničící až s módou. V každém případě o tom, že problémy vztahující se k životnímu prostředí budou dominantní starostí lidstva v 21. století, dnes můžeme pochybovat jen ztěží.³

Historicky bezprecedentní situace, v níž se dnes patrně lidstvo nachází, často vede k zásadnímu zpochybňování *statu quo* naší civilizace, čili „*ekologická krize znamená znovu a alternativně promýšlet ekonomické, kulturní i politické hodnoty vytvořené v procesu evoluce lidské civilizace.*“⁴ Podobně konstatuje Librova (1994), že „*bezpředsudečná interpretace současného konfliktu mezi lidmi a přírodou ... zpochybňuje ... celou stavbu ekonomického, sociálního a politického systému, kterou Evropané budují přinejmenším od začátku novověku. Opustit ji a začít stavět stavbu novou by bylo snad stejně riskantní jako ve staré pokračovat.*“⁵ Dovolím si na tomto místě vypůjčit jednu Wittgensteinovu poznámku ze 40. let, která dle mého soudu nabývá v kontextu globální ekologické krize nového významu a poměrně přesně označuje povahu soudobé společenské situace: „*... mladí lidé jsou dnes najednou ve stavu, kdy už normálním, zdravým rozumem nestačí nezvyklým životním nárokům. Všechno je tak překroucené, že je třeba výjimečného rozumu, aby se to dalo zvládnout. Neboť už nestačí umět hru dobře hrát; nýbrž stále znovu se klade otázka: Má se tato hra vůbec hrát a která hra je ta*

¹ K podrobnější analýze samotného pojmu „ekologická krize“ srv. Kolářský 1998 : 11-24.

² Např. Klaus Eder jde ve svém hodnocení významu pozice přírody v rámci západní kultury ještě dále – tato otázka je v jeho očích důležitým klíčem k pochopení samotného procesu evropské kulturní modernizace a ekologickou otázku vedle otázky politické a sociální považuje za jeden ze tří historických mezníků, jimiž jsou vyznačeny dějiny moderní společnosti (2005 : 14).

³ Dunlap - Marshall 2007 : 329

⁴ Suša 1998 : 88

⁵ Librova 1994 : 10

pravá?"⁶ Environmentální hnutí, které z ekologického procitnutí přelomu 60. a 70. let povstalo, se v průběhu dalších desetiletí v očích některých autorů stalo jedním z nejnadějnějších nástupců „velkých sociálních hnutí“ minulosti, kupř. dělnického⁷ a studentského (revolty roku 1968).

V začleňování nové environmentální problematiky není ani sociologie výjimkou, ačkoli její důkladná sociologická reflexe nové environmentální problematiky na sebe nechávala čekat relativně dlouho. Koncem 70. let je vymezena oblast nové sociologické disciplíny: environmentální sociologie. S ohledem na obecně přijímanou skutečnost, že ekologická krize je v zásadní míře zejména krizí společenskou⁸, není přílišným překvapením, že výrazně sociologizující prvky nesou i významné ekologické školy a filosofické koncepce zabývající se tématem životního prostředí. Poněkud tradičnější místo v sociologii má též souběžně probíhající kritika negativních rysů masové konzumní společnosti a konzumerismu⁹, potažmo kapitalismu jako systému dominujícího nejen směnným vztahům, která sice nemusí být vedena přímo z „environmentálních pozic“, v řadě bodů se však s ekologicky orientovanými pracemi překrývá a obě tato „kritická pole“ jsou si vzájemnou inspirací a komplementem.

V této práci se pokusím sledovat vývoj a proměny vztahu člověka a přírody v západním (Severním, euroamerickém) myšlení, stejně jako reflexe této otázky a jejích společenských konotací: od historických kořenů v době starověké přes nejranější kritiky moderní společnosti až po nedávné spory v rámci již pevně etablovaných oborů humanitně a sociálně-environmentálních (environmentální sociologie, škol sociální a hlubinné ekologie). Poukážu na vybrané historicko-filosofické souvislosti fenoménu ekologické krize a jeho uchopení v akademické i laické diskusi, tak i způsobů, jimiž se individuální aktéři snaží do svého každodenního života začleňovat nová zjištění o lidském vlivu na přírodu a proměňující se pojetí místa člověka v přírodě. To vše se zvláštním ohledem na pojem životního stylu, jehož provázanost s ekologickou krizí je nepochybná a v současné době již jaksi „dvojitá“, cyklická či snad lépe reciproční: mám tím na mysli, že ekologická krize je podle řady autorů

⁶ Wittgenstein 1993 : 45-46

⁷ Klaus Eder, srv. Znebežánek 1997 : 74

⁸ Dunlap – Marshall 2007 : 329

⁹ S ohledem na skutečnost, že *konzum* jako takový je nesmyslné kritizovat, neboť je sám o sobě základní biologickou podmínkou života vyšších organismů, budu společně s Hanou Librovou pojmem *konzumerismus* v této práci rozumět moderní životní způsob spojený s vysoce dynamickým procesem nákupu a spotřeby zboží, služeb a volnočasových aktivit (Librová 2003 : 34); zejména pak s ohledem na vliv tohoto životního způsobu na přírodní okolí lidských společností, tzv. životní prostředí.

důsledkem přílišného rozšíření jednoho životního stylu („ekologicky bezohledného“), vznik dalšího („ekologicky ohleduplného“) ovšem uvědomění ekologické krize stimulovalo – oba zmíněné mody žití jsou pak samozřejmě do významné míry ve vzájemné ideové a hodnotové opozici. V poslední části textu se zaměřím na příklad konkrétního životního stylu tzv. „dobrovolné skromnosti“, který můžeme chápat jako součást snah o řešení problému ekologické krize, představím jeho pojetí v odborné sociologické literatuře a poukážu na některé problematické aspekty a souvislosti, jež s sebou tento fenomén přináší.

(1) K původu protikladu člověka a přírody v evropské kultuře

a hledání historických kořenů ekologické krize.

K zachycení specifického poměru mezi člověkem a přírodou, který lze v euroamerické kultuře sledovat v posledních několika staletích, bývá často používán jeden z klasických pojmů sociologické teorie: pojem *panství*, v našem kontextu ve smyslu *panství člověka nad přírodou*. Toto pojetí formuje také optiku, kterou hodlám na následujících stranách sledovat způsoby, jimiž se evropské myšlení reflexivně a kriticky vypořádávalo s problémem vztahu člověka a přírody, potažmo i nesmírně širokého spektra souvisejících témat.

Pojem *panství* v rámci sociologie zavedl Max Weber. Původní pojetí je ovšem chápáno ve smyslu výhradně politickém, Weber jej užívá k popisu hierarchických vztahů nadvlády a autority v rámci lidských společenství: panství sám definuje jako „*šanci, že skupina lidí uposlechne rozkazu určité osoby*.“¹⁰ Pro metaforické zachycení vztahu člověka (coby *pána*) a přírody (coby *raba*) je však třeba tuto úzkou definici pojmu poněkud rozšířit. „Panský postoj“ coby základ mocenského postavení moderní společnosti vůči přírodě hodnotí přírodu převážně jako zdroj materiálu a tato panská metafora následně řídí způsob jednání člověka ve světě.¹¹ Jak upozorňuje Parsons (1971), v procesu modernizace společnosti dochází mj. k soustavnému stupňování *panství nad světem*, kteréžto chápal jako „*technickoekonomickou kontrolu přírodního životního prostředí, bez uvážení negativních ekologických dopadů*.“¹² Podobně škola sociální ekologie (viz třetí kapitolu této práce) vychází mj. z myšlenky projekce vztahů panství z mezilidských interakcí v rámci společnosti do poměru společnosti a přírodního prostředí.¹³

Chceme-li sledovat, jakým způsobem se historicky utvářel tento vztah mezi evropským člověkem a přírodou, výše charakterizovaný termínem *panství*, bude užitečné krátce se podívat na samotný pojem *přírody* jako takový, stejně jako na některé významné aspekty jeho společenské percepcce. Rozhodně není možno – natož na takto omezeném

¹⁰ Loužek 2005 : 130

¹¹ Suša 1992 : 89

¹² Suša 1998 : 42

¹³ Suša 1995 : 46

prostoru – podat vyčerpávající výklad filosofické, resp. společenskovední tematizace látky tak nesmírně šíře. Předeseílám tedy, že se zde z tohoto důvodu soustředím především na taková pojetí a výklady lidského vztahu k přírodě, která jsou relevantní pro dále následující kapitoly mé práce.

Zdeněk Kratochvíl ve své „FILOSOFII ŽIVÉ PŘÍRODY“ k definici tohoto základního pojmu přistupuje z hlediska etymologického: příroda je tím, co „se přirodilo“, co vzniká bez lidského zásahu. Přirozené (resp. přírodní) je pak to, co náleží k přírodě, nikoli „*do oblasti vyrobeného nebo vymyšleného*.“¹⁴ Zdá se tedy, že se *příroda* jako myšlenkový konstrukt může vynořit pouze v kontrastu s pojmem *kultury* (nutno však poznamenat, že nemusí nutně jít o protiklad obsazený morálními hodnotícími kategoriemi). Tento pojem je v sociálních a humanitních vědách jedním z nejvíce exponovaných, zároveň však i nesmírně problematických. V rámci jednotlivých věd existuje nepřehledné množství nejrozličnějších definic a koncepcí kultury – lze v podstatě říci, že každý obor má své sdílené pojetí kultury, které vychází z charakteristik dané disciplíny, jejích úloh, potřeb a problémů, které řeší. V horším případě existují i značné odlišnosti porozumění tomuto zdánlivě jasnému pojmu v rámci jednotlivých oborů a každý autor si pojem definuje svým vlastním způsobem. Obecně můžeme říci, že pojem kultury bývá vědecky chápán v širším významu, než v jakém je užíván v každodenním hovoru: společenské a humanitní vědy kulturou obvykle rozumějí souhrn metabiologických aspektů lidské adaptovanosti na prostředí, jež jsou symbolického či naučeného charakteru, tedy „*veškeré lidské artefakty a skupinové vzorce života*.“¹⁵ Běžný jazykový úzus oproti tomu odkazuje pojmem kultury většinou výhradně k činnostem uměleckého rázu (hudba, literatura, film, divadlo atp.).

Termín samotný pochází z latinského *colo* – pěstovat, obdělávat, vzdělávat – *cultura* pak znamenala „pěstování“ či „vzdělávání“. Zprvu tento výraz označoval výhradně obdělávání zemědělské půdy (ve spojení *agri cultura*); základ pojetí kultury jako charakteristiky lidské vzdělanosti položil Marcus Tullius Cicero v „TUSKULSKÝCH HOVORECH“ (45 př. n. l.), kde označil filosofii za „kulturu ducha“. Podobného, tedy hodnotícího a diferencujícího významu pojem opět nabývá až s nástupem renesance a osvícenství, přičemž se objevuje ještě další jeho funkce – vymezení hranice mezi člověkem a přírodou. Konečně pak německý právník, filosof a historik Samuel von Pufendorf v 17. století vymezuje slovo „kultura“ jako samostatnou jazykovou jednotku – do té doby figurovala jen

¹⁴ Kratochvíl 1994 : 12

¹⁵ Bell 1999 : 38

jako adjektivum - a zahrnuje do tohoto pojmu veškeré lidské výtvoř. Vedle problematiky kultivace lidských schopností se tak do ohniska výzkumného zájmu dostává i široká oblast produktů lidské činnosti¹⁶. Jistě není pouhá shoda náhod, že v téže době používá vůbec poprvé renesanční vzdělanec Erasmus Rotterdamský termínu „civilizovanost“¹⁷. Osvícenství, humanismu a jejich vlivu na formování soudobého evropského paradigmatu se ještě budeme věnovat dále.

Kulturu lze tedy v jejím obecném významu chápat jako souhrn všeho toho, co člověk vložil mezi sebe a přírodu v zájmu celkového zušlechtění a povznesení lidstva z nedokonalého stavu přírodního do stavu umírněnějšího, *kulturního*¹⁸. Temnou, d'ábelskou přírodou ve středověkém pojetí křesťanství není jen příroda vnější, ale i lidská přirozenost, příroda uvnitř člověka.¹⁹ Proces postupné kultivace - civilizace lidského jednání, k němuž začalo nejvýrazněji docházet od 16. století ve vyšších sociálních vrstvách evropské společnosti, podrobně a originálně ze sociologického hlediska mapuje Norbert Elias.²⁰ Podobně lze v tomto smyslu vyložit i Horkheimerovo dělení přírody na „vnitřní“ a „vnější“, přičemž prvou jmenovanou formu přírody si podle něj musí člověk podrobit „v sobě“, aby mohl podmanit druhou jmenovanou formu přírody vně.²¹ Souhrnně řečeno s Klausem Ederem, na základě protikladného vztahu přírodní a kulturní evoluce je v sociologické tradici od Marxe po Luhmanna klasicky chápána „sociální evoluce jako kontinuální diferenciacie společnosti mimo přírodu.“²² V návaznosti na novověký dualismus „ducha“ a „těla“, resp. v obecnější formě „přírody“ a „kultury“ je v rámci sociologie pojem *prostředí* tradičně vymezen ve dvojím smyslu: jako (a) *prostředí kulturní, vnitřní* a (b) *prostředí vnější, přírodní*.

¹⁶ Kol. autorů 1996 : 547

¹⁷ Thompson 2004 : 17

¹⁸ Kol. autorů 1996 : 547

¹⁹ Librová 1994 : 29

²⁰ Viz Eliasovo ústřední dílo „O civilizačním procesu“, česky vydáno v letech 2006-2007; pro stručnější přehled Eliasovy společenské teorie viz Šubrt, J.: „Civilizační teorie Norberta Eliase“, Karolinum, Praha 1996.

²¹ Suša 1998 : 134. Podobně jako Horkheimer chápe vztah kultury a přírody, resp. v širším smyslu člověka a přírody také zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud, který soudí, že kořenem vši lidské kultury je v první řadě ovládnutí pudů, tedy potlačení přírody v sobě (Freud 1989 : 338). V souboru textů „O člověku a kultuře“ se věnuje mj. také vztahu kultury a přírody. Jako kulturu Freud definuje „celý souhrn výkonů a zařízení, jimiž se náš život vzdálil od života našich zvířecích předků a jež slouží dvěma účelům: ochraně člověka před přírodou a uspořádání vztahů lidí mezi sebou“ (ibid. : 284). Veškeré naše kulturní vymoženosti obvykle mívají alespoň jednu z dvou ústředních charakteristik: jsou *užitečné* a *krásné* (ibid. : 339). Freud soudí, že hlavní úlohou kultury je „chránit nás před přírodou“, a to nejen prostřednictvím technických vymožeností, ale i psychologicky - tím, že je příroda „polidštěna“, personifikována. Člověk pak může legitimně „proti násilnickým mocnostem [přírody] užit stejných prostředků, jichž užívá ve své společnosti.“ V pozici člověka a přírody pak Freud spatřuje analogii vztahu mezi rodiči (zejm. otcem) a dítětem (ibid. : 284).

²² Eder 1996 : 2-3

Objektem studia moderních společenských věd se v návaznosti na toto dělení stává oblast prostředí vnitřního, zatímco zkoumání povahy a souvislostí vnějšího prostředí je přenecháváno přírodním vědám.²³ Jak ještě uvidíme podrobněji dále, tato paradigmatická zeď mezi „biologickým“ a „sociálním“, vztyčená již velice záhy po vzniku sociologie jako samostatné vědy, je jednou z významných příčin složité adaptace sociologie na tematizaci environmentálních otázek.

Jakkoli se určitá míra dichotomie lidského (kulturního) a mimolidského (přírodního) objevuje prakticky ve všech společenstvích a světonázorech²⁴, výše naznačený poměr evropského kulturního prostředí k přírodě je podle všeho unikátní jak z hlediska historického, tak i geografického. Tento názor zastává např. i Eder, jenž soudí, že jeden z nejvýznamnějších klíčů k porozumění procesu evropské kulturní modernizace spočívá ve faktu, že „*evropská kultura svůj poměr k přírodě tematizovala jako problém a přijala k němu reflexivní vztah*“. Zásadou této reflexivity získává v evropské modernitě otázka přírody konfliktní potenciál - tak, jak se příroda proměňuje ve společenský problém, začíná být příroda podřizována normativním představám a stává se „*afektivně obsazeným protipólem civilizace*“. O něco dále pak autor hovoří o „*hluboce zakořeněné ambivalenci mezi moderní kulturou a přírodou*“²⁵. Josef Šmajš (2008) totéž vyjadřuje emocionálnějšími a mnohem méně vybíravými slovy: „*Jemně přirozeně uspořádanou Zemi překrýváme monokulturami, městy, betonem a asfaltem. Její malebnou tvář měníme na zhanobenou kulturní krajinu.*“²⁶ V rozporu s výše uvedeným Komárkovým tvrzením o univerzalitě polárního chápání přírody a kultury pak např. Lynn White soudí, že křesťanství vytvořilo v naší oblasti dualitu člověka a přírody „*v naprostém protikladu vůči starověkému pohanství a asijským náboženstvím.*“²⁷ Pravdou v každém případě zůstává, že nejen v asijských náboženstvích (např. taoismus, buddhismus)²⁸, ale též v předkřesťanské myšlenkové tradici (i řecké – např. pythagorejci či pozdější kynici) byl na soulad člověka s přírodou kladen značný důraz.

Vztah kultury a přírody není však samozřejmě vždy tematizován jako poměr protikladný - kultura je některými autory chápána i jako *součást* přírody. Zakladatel etologie

²³ Suša 1992 : 87

²⁴ Komárek 2008 : 233

²⁵ Eder 2005 : 13, 16-18

²⁶ Šmajš 2008 : 5

²⁷ White 1967 : 16

²⁸ Störig 2000 : 87; podrobněji např. James, S. P.: Zen Buddhism and environmental ethics. Ashgate, Hampshire 2004.

Konrad Lorenz např. spatřuje v kulturní evoluci přímé pokračování biologické evoluce „jinými prostředky“, tyto dva procesy vidí jako hluboce propletené a vzájemně se podmiňující. Podobně i zoolog Adolf Portmann poukazuje na analogie mezi procesem biologické a kulturní evoluce, přes všechny paralely je však pokládá za dva zcela odlišné historické procesy²⁹. Gary Fine konstatuje, že přírodu mění v kulturu „*postupné vytváření významu*“³⁰. Hana Librova pak v návaznosti na úvahy E. F. Schumachera soudí, že kultura by měla hrát funkci omezování růstu ve vztahu k technologiím, neboť u přírodních objektů vždy existuje míra, vědomí dostatku - „*příroda vždycky ví, kdy a kde se zastavit*“ - tato však u technologie není inherentně přítomna.³¹

Považujme tedy nadále za východisko, že pojem přírody je společenským konstruktem vymezeným zejména svým víceméně kontrastním vztahem k pojmu kultury, resp. v rámci bipolární dichotomie „lidského“ (kulturního, civilizovaného) a „mimolidského“ (přírodního, přirozeného). Dovolím si zde ještě akcentovat zmíněný ohled na *společenskou konstruovanost pojmu* - tak např. Daniel Bell ve své již klasické studii (post)industriální společnosti píše, že „*příroda je jediné kontinuum, veliký řetězec bytí od mikrokosmu po makrokosmos. Teprve člověk vytváří duality...*“³², i když nutno podotknout, že se tímto tématem v uvedeném textu již dále hlouběji nezabývá. Zajímavé hledisko v této souvislosti předkládá Gary A. Fine, jenž uvádí, že pojmy jako „*příroda*“, „*divočina*“ a „*prostředí*“ jsou sociálně konstruovanými kategoriemi objektů a že tyto kategorie jsou vázané na příslušné environmentální ideologie“³³. Příroda, kterou zakoušíme jako reálnou, je „*vždy již příroda ... obdařená smyslem*“³⁴. Pro proces, kterým jedinci vymezují přírodu prostřednictvím kulturních rámců a jak následně definují svůj vlastní osobní vztah k takto vymezenému prostředí, užívá Fine pojmu „*naturework*“ (v překladu Z. Konopáskova „*dělání přírody*“): „*Příroda se ,dělá‘ tak, že sociální aktéři (jednotlivě nebo ve skupinách) nalézají ve svém vztahu k prostředí nějaký smysl a tento smysl také vyjadřují, přičemž si všímají i rizik, které prostředí hrozí. (...) Od narození jsme vystavováni nějakým představám o tom, jak se máme vůči přírodě chovat a ... z tohoto ideologického instrumentária ... pak odvozujeme základní environmentální otázky či*

²⁹ Komárek 1998 : 40

³⁰ Fine 2001 : 31

³¹ Librova 1994 : 64

³² Bell 2005 : 160

³³ Fine 2001 : 31

³⁴ Kohák 2002 : 59

problémy.“³⁵ Tedy stručně řečeno, jak ve srovnatelném kontextu píše Pavel Klvač: „*Přírodu činí smysluplnou její kulturní zprostředkovatelnou.*“³⁶

Fine na základě své koncepce vymezuje tři základní způsoby lidského vztahování se k přírodě a jejího konstruování: *protekcionistický*, *organický* a *humanistický*. (1) Protekcionistický čili ochránářský pohled vnímá přírodu jako zásadně oddělenou od kultury, přičemž příroda zastupuje pozitivní hodnoty, které je třeba chránit před „*utlačovatelským světem*“ kultury. (2) Organický pohled - perspektiva ve Fineových očích „*nejstarší a zároveň nejmladší*“ - chápe kulturu a přírodu jako jednotné, „*ruší hranici mezi životem přírody a životem člověka*“ zdůrazňujíc, že kultura je součástí přírody. (3) Humanistický pohled sdílí s ochránářskou perspektivou ostré rozlišení mezi kulturou a přírodou, zásadní hodnotu ovšem připisuje kultuře, upřednostňuje zájmy společnosti a přírodu vidí jako pouhý zdroj, který je lidstvu k libovolnému využití³⁷.

Myšlenka, jíž Fine ve svém článku označuje jako humanistickou pozici, je základním podložím ideologie stojící v pozadí vývojem euroamerické civilizace v posledních staletích, jenž po industriální revoluci v polovině 19. století nabyl spád, vedoucí až k situaci (hrozící?) ekologické krize, resp. jejího „akademického uvědomění“ a tematizace ve vědách sociálních i přírodních. Kritické reflexe tohoto antropocentrického³⁸ statu quo (ať už vedené z pozic explicitně environmentalistických či nikoli) se začaly hojně objevovat na přelomu 60.-70. let a podrobněji se jimi budeme zabývat ve třetí a čtvrté části této práce.

V tuto chvíli si zatím z četných filosofických, historických i společenských pojmů našeho tématu jako jediný připomeňme dnes již klasický esej Lynna Whitea z roku 1967, nazvaný „THE ROOTS OF OUR ECOLOGICAL CRISIS“³⁹. Ačkoli je dnes již Whiteův postoj převážně překonán, poslouží nám jako ukázka jednoho typu argumentů, které bývají někdy v pátrání po příčinách ekologické krize užívány, a následně i jako odrazový můstek k argumentům dalším.

White úvodem textu poukazuje na značné změny v lidském uvažování a vztahování k přírodě, které se začaly v našem kulturním okruhu objevovat v raném středověku, tedy

³⁵ Fine 2001 : 31

³⁶ Klvač 2006 : 5

³⁷ Fine 2001 : 36-41

³⁸ Blíže k dichotomii antropocentrismu a biocentrismu viz strana 20.

³⁹ Není bez zajímavosti, že White zde pojem „ekologická krize“ používá jako jeden z vůbec prvních autorů (Suša 1999 : 114).

zhruba od 7. století. Jako ilustraci tohoto procesu předkládá mj. vznik a značné rozšíření pluhování („*scratch-plow*“), jež je oproti dříve užívaným způsobům obdělávání půdy agresivnější.⁴⁰ White soudí, že se změny v uvažování neobjevují v této době náhodou – lidský poměr k přírodě je značně formován „*přesvědčeními o naší přirozenosti a osudu – to jest náboženstvím*.“⁴¹ Pluh jako zemědělský nástroj vůči půdě sice značně bezohledný, ale z hlediska výnosů a vynaložené práce mnohem efektivnější, se totiž rozmáhá v době masového rozšíření křesťanství po celé Evropě. „*Vítězství křesťanství nad pohanstvím bylo největší duševní revolucí v historii naší kultury*,“ píše White a dodává, že v přímém dědictví židovsko-křesťanského vidění světa žijeme dodnes.⁴²

Autor dále konstatuje, že bezohledně vykořisťovatelský panský postoj člověka vůči přírodě, dle některých interpretací Bible stvořené výhradně člověku ku prospěchu, je pevně zakotven již v biblické knize Stvoření (Genesis)⁴³, tedy v samých základech křesťanské teologie a z ní vyplývajícího chápání skutečnosti. Dvě desetiletí před Whitem zformuloval ve svých esejích obdobný názor zakladatel moderního ochranářství Aldo Leopold následovně: „*Abrahám věděl přesně, k čemu je půda dobrá – byla dobrá k tomu, aby z ní kapalo mléko a strdí do jeho úst. V současnosti je jistota, s kterou přijímáme tento předpoklad, nepřímo úměrná míře našeho vzdělání*.“⁴⁴

White zdůrazňuje, že křesťanský náhled na živý mimolidský svět se zásadně odlišuje nejen od mimoevropských náboženství, ale také od „primitivních“, „pohanských“ panteistických a animistických teologií, jež křesťanství předcházely i v našich zeměpisných šířkách. Příroda v křesťanském pojetí ztrácí hodnotu sama o sobě, ale smysl má jen tehdy, je-li ku prospěchu člověku. „*Zničením pohanského animismu umožnilo křesťanství vykořisťování přírody s netečností vůči citění přírodních objektů*.“⁴⁵ Dochází k „odkouzlení

⁴⁰ V této souvislosti není bez zajímavosti, že povaha rolnictví coby jedné z forem přístupu k přírodě je různými autory hodnocena značně rozdílně: k tomuto se ještě dále v textu vrátíme.

⁴¹ White 2001 : 16

⁴² *ibid.*

⁴³ Genesis 1:26 podle Bible Kralické (1612): „... *naplňte zemi a podmaňte ji, a panujte nad rybami mořskými a ptactvem nebeským, i nad všelikým živočichem hýbajícím se na zemi*.“ (dle Kohák – Kolářský – Míchal 1996 : 217)

⁴⁴ Leopold 1999 : 235

⁴⁵ White 2001 : 16. Z kritik, které vydání článku následovaly, a s nimiž se v této otázce ztotožňuji, vyplývá, že v tomto ohledu White křesťanství křivdí – mnohé z idejí lidské nadřazenosti nad ostatní přírodou mají kořeny osvícenské, tedy v jistém smyslu plynoucí naopak z celkového kritického přehodnocení povahy světa a úlohy Boha v něm. K tomuto se ještě dostaneme na bezprostředně následujících stranách.

přírody⁴⁶, a to nejen individuálnímu, niternému, ale též organizovanému, záměrnému a objektivnímu – křesťanské misie po dvě tisíciletí systematicky ve všech koutech světa likvidovaly posvátné háje, jejichž existence vychází z koncepce „přírodních duchů“, křesťanství zcela cizí.⁴⁷ Tito duchové přítomní v přírodních objektech, kteří dříve sloužili k tomu, aby přírodu od člověka ochránili, s nástupem křesťanství mizí. Tak je podle Whitea potvrzen „*lidský monopol ducha v tomto světě a hrouť se dřívější zábrany vůči vykořisťování přírody.*“⁴⁸ Příroda je v křesťanském pojetí zbavena „božských“ atributů a stává se naopak „*místem temných mocností, ďábla. To platilo pro přírodní okolí člověka, ale také pro přírodu v člověku, přesněji pro lidskou přirozenost.*“⁴⁹

Autor poukazuje též na skutečnost, že tento způsob uvažování nebyl vlastní všem odnožím křesťanské církve. Zatímco ve východním (řeckém) křesťanství byla příroda spíše chápána jako způsob, jímž Bůh komunikuje s člověkem, od 13. století se v západní latinské tradici toto pojetí posouvá ke snaze o pochopení Boží mysli odkrytím způsobu, jímž funguje božské stvoření. Svou roli zde pravděpodobně hraje i církevní „znovuobjevení“ Aristotelových spisů počátkem 2. tisíciletí, v nichž je obsažen hierarchický kocentrický model světa a pozice člověka v něm⁵⁰. Tak se v západním myšlení otevírá prostor pro rozvoj vědy, tak jak ji známe dnes - ovšem nutno zdůraznit, že vědy ještě nejméně další půl tisíciletí přísně náboženské. „*Od 13. století až po Leibnitze a Newtona vysvětloval každý vědec svou motivaci v náboženských pojmech. (...) Podle všeho se i sám Newton považoval mnohem spíše za teologa, nežli za vědce.*“⁵¹ Teprve od 18. století přestává být pro většinu vědců hypotéza Boha nezbytným základem. Přesto však White podtrhuje, že se moderní věda vyvíjela uzavřena zcela uvnitř křesťanské teologie a „*dynamika náboženské oddanosti, utvářená židovsko-křesťanským dogmatem Stvoření, jí byla hybnou silou.*“⁵² Dodejme, že s přihlédnutím k tomuto tématu jsou vedeny i některé kritiky Whitea, které zdůrazňují vědeckotechnologický původ ekologické krize – přičemž však není tajemstvím, že v křesťanské církvi

⁴⁶ Srv. také Keller 1995 : 62-66

⁴⁷ Podobný postup praktikoval např. i kníže Břetislav, zapálený to propagátor křesťanství v zemích českých, srv. Librová 1994 : 28-29.

⁴⁸ White 2001 : 17-18

⁴⁹ Librová 1994 : 29

⁵⁰ Benton 2007 : 36

⁵¹ White 2001 : 17

⁵² *ibid.*

značný skepticismus vůči vědě a technice přetrvává již přinejmenším od dob Koperníka a Galileiho.⁵³

V závěru článku pak White shrnuje své hledisko následovně: je třeba, abychom přehodnotili lidský poměr vůči přírodě, který si euroamerická kultura nese jako dědictví středověku a křesťanství coby zcela dominantního náboženství našeho kulturního okruhu. „*Ekologická krize se bude zhoršovat, dokud neodmítneme křesťanský předpoklad, podle něhož nemá příroda jiný důvod k existenci, nežli sloužit člověku.*“⁵⁴

Tento značně kontroverzní článek pochopitelně vyvolal silnou vlnu pozitivních i negativních reakcí – z velké části samozřejmě z řad křesťanů, ale také vědců-ateistů. Je nesporným faktem, že White ve své esejí předkládá pouze určitou hypotézu, která navíc podle všeho postrádá empiricky pevně zakotvený základ.⁵⁵ Apologetiky křesťanství vůči „Whiteovské“ ekologicky vedené kritice přehledně shrnuje např. Hana Librová⁵⁶. Kohák (1996) trefně vyjadřuje další argument: „... *Bůh vyzývá člověka, aby se množil a podmanil zemi. To je podle Lynna Whitea příčinou všeho bezohledného kořistnictví, které nás přivedlo na okraj ekologické zkázy. White ovšem opomněl vysvětlit, proč se tento impuls, obsažený v židovství a v křesťanství již od jejich prvopočátků, projevil teprve na konci 18. století po vynálezu parostroje a lomené hřídele.*“⁵⁷

Dva zásadní body kritiky Whiteova „útoku na křesťanství“ znějí obvykle – ve vši stručnosti – následujícím způsobem: (1) k ekologické krizi nepřispěli jen křesťané: s ekologickými problémy se potýkají i země mimo euroamerickou kulturní oblast; (2) jakkoli první kapitola knihy Genesis skutečně pověřuje člověka „panováním“ nad Zemí⁵⁸ – toho si White správně všimá – opomíjí však skutečnost, že druhá kapitola Genesis pověřuje také k obdělávání a střežení Země, čímž odkazuje spíše k postoji *správcovskému*. Samotný White se k těmto dvěma nejčastějším výtkám kritiků vyjádřil o několik roků později v knize „WESTERN MAN AND ENVIRONMENTAL ETHICS“. Z tohoto jeho díla je znát, že dříve radikální

⁵³ Brinkman 2001 : 29 a násl.

⁵⁴ White 2001 : 18

⁵⁵ Pojman 2001 : 10

⁵⁶ Librová 1994 : 27

⁵⁷ Kohák 1996 : 8

⁵⁸ Srv. poznámka pod čarou 43.

autorovo stanovisko doznalo pod tlakem kritikou snesených argumentů poměrně výrazného uvolnění.⁵⁹

Whiteovo pojetí je tedy vhodné chápat spíše jako *jeden* z interpretačních rámců tematizace lidského *panství nad přírodou* v křesťanství. Kromě despotického postoje, o kterém hovoří White, pak další autoři (např. Black nebo Moncrief, oba 1970) poukazují na to, že v křesťanství má svou neopomenutelnou roli i jiný odlišný postoj: správcovství či šafařství (*stewardship*), jenž odkazuje na pojem *dominium*, označující „rozumnou vládu člověka na Zemi“. V protikladu k pojmu *dominium* stojí pojem *dominance*, označující despotickou nadvládu.⁶⁰ Podkladem pro tento alternativní výklad jsou - podobně jako pro samotného Whitea - především samotné biblické texty, konkrétně pak kniha Genesis⁶¹. Výroky z knihy Genesis se zkrátka podle obhájců křesťanství a zastánců interpretace Bible ve smyslu „správcovství“ mohou zdát jako „biblický kořen lidského vykořisťování životního prostředí“ pouze tehdy, jsou-li vytrženy ze svého kontextu.⁶²

Pravděpodobně i jako reakce na Whiteův článek a následující plamennou diskusi vznikl tzv. „Shakertownský závazek“, vydaný v roce 1973 skupinou křesťanů za účelem vyjasnění pozice jejich víry v rámci soudobé situace světa. Dvě charakteristické teze z tohoto dokumentu znějí: „Zavazují se vést ekologicky řádný život“ a „Zavazují se vést život kreativní prostoty a sdílet své bohatství s chudobnými celého světa.“⁶³ Je třeba též poukázat na skutečnost, že ačkoli je určitý vliv křesťanského smýšlení a teologie na moderní Evropu (a tedy i na vznik ekologické krize) nesporný, náboženství obecně – křesťanství nevyjímaje – je pro řadu ekologicky smýšlejících jedinců značně atraktivní alternativou vůči konzumní orientaci majoritní společnosti.⁶⁴ Nutno zde zároveň podotknout - s ohledem na závěrečnou část této práce - že důraz na duchovní rozměry života v protikladu k jeho materiální rovině, jež své praktické vyjádření zhusta nacházejí v náboženské askezi, byly v historii významnými a mnohdy jedinými podobami dobrovolně či uvědoměle skromného životního stylu.⁶⁵

⁵⁹ Brinkman 2001 : 29 a násl

⁶⁰ Suša 1998 : 127

⁶¹ Librova 1994 : 27; k „panství člověka nad Zemí“, jak je o něm řeč v knize Genesis, viz také článek Deurloo, K. – Prudký, M.: Panování nad Zemí, in Kol. autorů 2001.

⁶² Deurloo-Prudký 2001

⁶³ Elgin 1993 : 48

⁶⁴ srv. Librova 1994 : 32-33

⁶⁵ srv. Mlynář 2008b

Příspěvek Lynna Whitea (resp. jím rozpoutané diskuse) pro další rozvoj uvažování o vztazích člověka a jeho mimolidského prostředí tak dle mého soudu tkví spíše v upozornění na skutečnost, že ekologická situace 2. pol. 20. stol. a k ní vedoucí společenské uspořádání mají své hluboké historické kořeny, jejichž ideové a ideologické základy je třeba rozkrýt, objektivně reflektovat a patrně také přehodnotit. Tuto myšlenku dále rozpracovává Klaus Eder (2005), který kořeny ambivalentního vztahu moderní kultury k přírodě nachází v řecké a židovské kultuře, z jejichž podloží nejranější křesťanská tradice pramenila: „*Role židovsko-křesťanského dědictví byla důležitým argumentem při objasňování kulturních kořenů ekologické krize. ... řecké a židovské dědictví (...) stejnou měrou spoluurčovaly komplexní ‚kód‘, podle kterého probíhá evropská kulturní evoluce.*“⁶⁶

Antická společnost svůj „systémový mýtus“ zakládala na *obětních rituálech*. Jejich význam coby symbolický základ řeckého politicko-spoločenského uspořádání dokládají hnutí, jež se proti této formě panství negativně stavěla – nejvýznamnějšími zde byly pythagorejci, kteří se od zbytku řecké společnosti lišili zejména svým odmítáním masa. Zastávali tak kulturní orientaci, která „*jasně stavěla proti krvavým delfským rituálům ... [prostřednictvím] zjevného odmítnutí dominantního řádového mýtu této společnosti, který rovněž zpochybňoval symboly její identity.*“⁶⁷

Oproti tomu systémový mýtus židovské společnosti nachází Eder v tom, že je v ní prolévání krve v jakékoli podobě rituálně omezeno: „*Osobitý kánon stravovacích příkazů a zákazů je v židovské společnosti důsledkem této kulturní logiky. Máme zde co do činění s kulturní tradicí, která podnikla pokus omezit instrumentální využívání druhých (ať už lidí, zvířat, nebo přírody jako takové). (...) To platí i pro rané křesťany, které Římané považovali za radikální židovskou sektu.*“⁶⁸

Eder soudí, že v procesu modernizace soudobé evropské společnosti lze vystopovat vlivy obou kulturních kódů, tedy tradice řecké i židovské, jakkoli byl druhý uvedený zatlačen v průběhu historického vývoje do ústraní. „*Křesťanství, jako symbolický systém, který obě tradice zprostředkovával a spojoval, tuto charakteristickou konstelaci dvou kódů v jedné kultuře nejen reprodukovalo, nýbrž současně i radikalizovalo. (...) Na jedné straně se nacházejí součásti řecké tradice, která mobilizovala sociální, ekonomickou a politickou dynamiku, jež se mohla rozvinout v rámci morálky orientované na racionálně podložené*

⁶⁶ Eder 2005 : 19

⁶⁷ *ibid.*

⁶⁸ *ibid.*

osobní zájmy. Na straně druhé přicházejí prvky židovské tradice, které se pokoušely ekonomickou, politickou a sociální dynamiku navázat na rituální formy, a tím ji zcivilizovat. Dominantním se při vývoji evropské společnosti stal řecký model; ten ovlivnil její hlavní rysy. Protože mu židovský model oponoval, bylo jím pohrdáno, byl pronásledován a uzavírán do ghett.⁶⁹

Většina autorů se snaží určitým způsobem vymezit jednotlivé formy tradičního lidského vztahování k přírodě na základě toho, jak člověk interpretuje svou pozici vzhledem k přírodě, jak přírodu prožívá a jak se k ní ve své každodenní obživě staví. Tito autoři tak činí převážně na základě zjištění antropologických, popř. historických (archeologických). Jednotlivé typologie – i když se v detailech a celkovém vyznění mohou odlišovat – tedy převážně mívají určitý lineární časový rozměr, zakotvení v historickém vývoji lidstva.

Za základní, prvotní formu lidského vztahování k přírodě bývá považován *lovecko-sběračský způsob*. Člověk je vůči přírodě pasivním a vděčným příjemcem jejích darů; své prostředí nikterak neobhospodařuje ani nepřeměňuje. Důležitý je zde fakt naprosté závislosti, úcty až bázně, v níž člověk vůči přírodě stojí a s níž od ní přijímá dobro i zlo. Tento postoj formuje lidskou interpretaci přírodních jevů a objektů - příroda se pro lovce-sběrače cele prolíná s ideou Boha, jeví se mu „jako epifanie, zjevování se božského, posvátného.“⁷⁰ Tedy jak patrně, tento způsob dominuje v kulturách panteistický, z hlediska křesťanství „pohanských“.

Další formou lidského postoje vůči přírodě je přístup vlastní člověku jakožto *zemědělci* či *chovateli dobytka – pastýři*. Člověk zde již není pouze příjemcem plodů darovaných z rukou všemocné přírody, ale dostává se s přírodou do partnerského vztahu – tak např. rolník pečuje o určitý díl půdy, jež mu *na oplátku* dává úrodu. „Závislost se tu mísí s prvkem péče“⁷¹. V hodnocení „rolnického postoje“ vůči přírodě však již můžeme nalézt mezi jednotlivými autory rozdíly – podobně jako Kohák, např. i Lorenz považuje rolnictví za „způsob, jak může člověk žít v dokonalé rovnováze se svým biotopem“, přičemž si ovšem vytváří „zcela novou biocenózu podle svých potřeb.“⁷² Daniel Bell oproti tomu charakterizuje preindustriální (tedy téměř výhradně agrární) společnost souslovím „hra proti přírodě“:

⁶⁹ *ibid.* : 19-20

⁷⁰ Kohák 2002 : 60

⁷¹ *ibid.* : 61

⁷² Lorenz 2001 : 21

„Pracovní síla je tu soustředěna převážně do ‚dobyvatelských‘ odvětví...“⁷³, není zde tedy ani stopy po partnerství nebo dokonalé rovnováze – i zemědělství samo o sobě je podle Bella výsledkem postoje vykořisťovatelského. Dodejme zde jen na okraj, že o evropském přístupu k přírodě (resp. půdě a jejímu obdělávání) svým způsobem vypovídá skutečnost, že již od rozmachu středověkých měst býval rolník zobrazován často značně nelichotivě a měšťané k němu obvykle chovali okázalé pohrdání – tehdejší satira mj. zdůrazňuje „*jakousi zvířecnost, jako by rolník byl něco mezi člověkem a dobytčetem*“⁷⁴, tedy člověkem nedokonale civilizovaným - hodným pohrdání.

Kohák (2002) k lovecko-sběračskému a rolnickému způsobu lidského vztahování se k přírodě přidává ještě třetí formu, o níž soudí, že je většinou autorů opomíjena: *zážitek řemeslníka-trhovce*. Na rozdíl od zemědělce, pro něhož je příroda rovnocenným partnerem, s nímž si buduje reciproční vztah, přijímá řemeslník z rukou přírody materiál coby cenný dar, jež uctivě zpracovává – bezprostřední pocit závislosti a partnerství mizí, neboť centry řemesla a obchodu se ve stále vyšší míře stávají středověká města⁷⁵, dává mu novou formu a hodnotu, jež však sama o sobě již není přírodní, nýbrž umělá. Zatímco rolník se stará o to, aby se příroda sama reprodukovala, řemeslník ji přetváří v něco jiného.⁷⁶

V této souvislosti poskytuje inspirující pohled i ekonom T. Sedláček (2009). Všímá si symbolického protikladu venkova (přírody) a města (civilizace), jak se vyjevuje ve velkých mytologických vyprávěních historie. V „EPOSU O GILGAMEŠOVI“ lze nalézt celou řadu obrazů odkazujících na lidský poměr k přírodě a toto téma by snad vystačilo na samostatné pojednání. Poznamenejme zde spolu se zmíněným autorem jen tolik, že již z tohoto nejstaršího dochovaného příběhu „*vane nevyřčené poselství: civilizace a pokrok se odehrává ve městě, město je koneckonců příbytkem lidí. Naopak v přírodě žijí zvířata, rádí tam divoch Enkidu. Do přírody se chodí za lovem, příroda je vnímána jako saturant našich potřeb a nic víc, přespávat a být lidmi se chodí nazpátek do měst. V přírodě sídlí zlo.*“⁷⁷ Ostatně Gilgameš se v počátku celého příběhu pokouší vybudovat nebetyčnou zeď, která by oddělila město od děsuplných lesů kolem, kulturu od přírody. Člověk v tomto pohledu nabývá svého lidství až emancipací od přírody v procesu civilizace, kterého je zde (velko)město symbolem.

⁷³ Bell 1999 : 153

⁷⁴ Cherubini 1999 : 118

⁷⁵ Kohák 2002 : 61

⁷⁶ Eder 1996 : 21

⁷⁷ Sedláček 2009 : 29

Sedláček tuto myšlenku dále rozvíjí a kontrastuje starobabylonské pojetí duality člověka a přírody, jak se jeví v „Eposu“, se starozákonním hebrejským chápáním tohoto základního vztahu. Shledává, že je zde chápán naprosto odlišně: člověk je stvořen v přírodě, v zahradě Eden, kde žije v harmonii se vši ostatní zvířenou, o níž má pečovat. Stejně tak je i Starozákonní ráj popisován jako harmonická zahrada čisté přírody. Implicitní odpor k městské civilizaci (která ve svých prvopočátcích navazuje na usedlý, tedy zemědělský způsob života) je ve Starém zákoně přítomen v celé řadě symbolů: „zlý“ usedlý zemědělec Kain zabíjí kočovného pastevce Ábela; podobné vyznění má i „*pozadí příběhu o zemědělci a pastevci Jákobovi, který oklame svého staršího bratra, lovce Ezaua...*“⁷⁸ První významné město, zmíněné ve Starém zákoně, je hříšný a pyšný Babylon, který následně Bůh zničil. Podobný nešťastný osud stíhá Sodomu a Gomoru, kterou si vybral jako svůj domov Lot, zatímco jeho bratr Abrahám setrval u kočovného pasteveckého života. Vše *ne-lidské*, zkažené a zlé se zkrátka ve starožidovské tradici nalézají „*spíše uvnitř městských hradeb a v civilizaci, kdežto pro Sumery [v Eposu o Gilgamešovi – pozn. JM] dřímá zlo v lese, v přírodě, mimo...*“⁷⁹

S tím, jak se postupem času hebrejská kultura stále více urbanizovala, se ovšem proměňuje i ideologie a symbolika, která ji provází - město později jako sídlo krále a chrámu získává významnější postavení. V raném křesťanství po přelomu letopočtu již dochází k naprostému obratu: sv. Jan ve svém vidění už popisuje ráj jako *město*. Tato proměna zprvu idylické interpretace přírody je odrazem širší proměny v křesťanském chápání lidské přirozenosti, která již není v Novém zákoně tak bezvýhradně a jednoznačně dobrá, jako v očích starozákonních proroků – mj. i pod vlivem antiky⁸⁰. Dovolím si zde dodat, že z pohledu na Epos o Gilgamešovi a historické rozdíly v Biblickém chápání přírody se zdá, že v obecném porozumění vztahu kultury a přírody se vždy odráží celkový charakter té které společnosti, jež se snaží své formy jednání legitimizovat a racionalizovat i v rovině myšlení, ideologických interpretací okolního světa a úlohy člověka v něm.

Je nutno podotknout, že sociologizující či historické výklady našeho „vykořisťovatelského“, antropocentrického modu vztahování k přírodě nemusí zdaleka být jediným způsobem, jak se s touto otázkou vypořádat. Psychoanalytické hledisko zkoumání tohoto problému předkládá např. Christopher Lash v knize „THE CULTURE OF NARCISSISM“ (1979). Nelze ještě nezmínit (socio)biologické vysvětlení problému, podle něhož je panský

⁷⁸ *ibid.* : 30

⁷⁹ *ibid.* : 31

⁸⁰ *ibid.*

postoj člověka vůči přírodě a utilitární interpretace prostředí coby zdroje k zajištění vlastní prosperity je přímo zakotveno v lidské přirozenosti, v genetickém kódu, a jako takové je ve skutečnosti nelze nijak překročit.

Lynn White – podobně jako řada autorů po něm – zastává názor, že vhodnou inspirací pro kritické, environmentálně uvědomělé přehodnocení myšlenkových základů ekologické krize by mohla být východní náboženství (buddhismus, konfucianismus, taoismus), která často obsahují myšlenku souladu člověka s přírodou již ve svých samotných základech⁸¹. Podobně jsou často v této souvislosti zmiňovány postoje charakterizující vztah k přírodě typický pro indiánské či africké kmeny (indiánský koncept Matky Země a respektu k přírodě, srv. Mander 2003⁸², popř. africké šamanství). To, do jaké míry se např. indiánské kmeny chovaly k Matce Zemi skutečně ohleduplně, a do jaké míry jde jen o toužebnou idealizaci evropských romantiků, není téma pro tuto práci – faktem zůstává, že příroda hrála obecně v myšlení předmoderního člověka značně odlišnou roli, než jak je tomu v posledních dvou staletích u člověka Západu.

Názoru, že bychom si měli v přehodnocení euroamerického vztahu k přírodě brát vzor ve východních naukách, oponuje např. John Passmore ve své stěžejní publikaci „MAN'S RESPONSIBILITY FOR NATURE“ (1974). Tento australský filosof soudí, že základ ekologické krize tkví v ignoranci, chamtivosti a krátkozrakosti člověka Západu.⁸³ Passmore ukazuje, že kořeny evropské panské metafory člověka nad přírodou se spíše nacházejí v tradici řecké, nežli judeokřesťanské, a že téma odtržení člověka od přírody „není teoreticky a prakticky

⁸¹ srv. Störig 2000 : 87

⁸² Zásadní nepochopení a rozpor mezi naší civilizací a civilizacemi původních Američanů (Indiánů) vysvětluje Mander prostřednictvím ideje Matky Země, která je podle jeho názoru univerzálně charakteristická pro preliterární společnosti na celém světě - kromě Indiánů je přítomna i u australských domorodců, mezi obyvateli Tichomořských ostrovů, u Inuitů z arktické části Kanady a jak sám autor konstatuje, „doposud jsem nenašel jedině původní společenství, které by nehovořilo o naší planetě jako o Matce“ (Mander 2003 : 199). Autor nadto soudí, že tato myšlenka až do příchodu osvícenství vlastní i kulturám evropským - toto středověké chápání přírody jako organismu, jehož jsou lidské bytosti součástí, v jeho rozmanitosti popsala také Merchantová (1982); moderní vědě toto dlouhá léta odmítané a opomíjené „archaizující“ pojetí navrácí Lovelock ve své teorii Gaia (Lovelock, J.: „Gaia: A New Look at Life on Earth“, Oxford University Press 1987). Všechny národy označení Země jako Matky míní doslova a veškerý život je z jejich hlediska živěn „z mateřského prsu Země“. Z tohoto pojetí Země zcela logicky vyplývá úplné omezení soukromého vlastnictví půdy či dokonce jejího využití jako „zdroje“ prostřednictvím těžby či prodeje. Pro evropskou civilizaci je naopak od doby osvícenství představa Země jako živé bytosti zcela cizí a často značně komická: „Viděl jsem bělochy, kteří se nahlas smějí, když mladí Indiáni vystupují na shromážděních a odsuzují budování nových dolů jako „zneuctění naší Matky, naší Země“,“ píše Mander (*ibid.*). Mander konstatuje, že pro indiánské národy a jejich přežití je právě tento mnohorozměrný velmi příkrý světonázorový protiklad největším neštěstím. Je však třeba dodat, že o tom, do jaké míry je „indiánské“ vnímání Země skutečně takové, jak bylo výše popsáno, a do jaké míry jde pouze o jakési „zbožné romantické přání“ v duchu osvícenské Rousseauovy představy „dobrého divocha“, se dodnes vedou v antropologicko-environmentálních kruzích diskuse.

⁸³ http://www.williamhare.org/assets/hare_johnpassmore.pdf

založeno v křesťanství: novověké a moderní exploatační postoje vznikaly až během 16. století.“⁸⁴ Passmore tedy soudí, že je tedy nutné usilovat o hledání „řešení ekologické krize v rámci Západních filosofických, náboženských a vědeckých tradic.“⁸⁵ Na rozdíl od Whitea a jeho následovníků vyjadřuje Passmore značný skepticismus vůči inspiraci v mimoevropských kulturách a náboženství. V každém případě podle něj „novou víru nelze vymyslet, buď vyrostе z nové zkušenosti zcela spontánně, anebo nevznikne vůbec.“⁸⁶

Nepochybně je zde již nezbytné přiblížit si pojem *antropocentrismu*, jehož historicko-kulturním zdrojům se na několika posledních stranách věnujeme. Jako antropocentrismus bývá označováno takové pojetí vztahu člověka a jeho okolního prostředí, které hodnotu všeho mimolidského odvozuje od přínosu, jaký má daný mimolidský objekt *pro člověka*. Jde o postoj postavený na určitém vědomí lidské výlučnosti – věci mají hodnotu pouze díky lidem, kteří je hodnotí⁸⁷, tedy nemají žádnou hodnotu samy o sobě. Je třeba si ovšem uvědomit, že jde o pojem dvojznačný, neboť může označovat jak postoj panský vykořisťovatelský (*dominance*), tak i správcovský či pastýřský (*dominium*), jež jsou oba bezpochyby antropocentrické, ve svém výsledku však podstatně odlišné.⁸⁸ Gary Fine pak soudí, že inherentně antropocentrickou je vposledku *každá* teorie přírody, a to „*jednak vzhledem ke svému publiku a jednak vzhledem k tomu, kdo vlastně může být nositelem případných změn. ... Ochrana prostředí znamená, že omezujeme nebo přesměrováváme lidskou činnost tak, aby přirozený výběr a potravní řetězce vykonaly zbytek.*“ Antropocentrickou je tedy podle něj i veškerá environmentální etika.⁸⁹ Antropocentrický světónázor nachází svou ideovou opozici v *biocentrismu* resp. *ekocentrismu*, jež staví jakožto referenční bod do středu pozornosti přírodu, od níž odvozujeme hodnotu určitého objektu či jevu.⁹⁰ V rámci soudobé environmentální sociologie je pak tento kontrast pojat v poněkud exaktnější podobě v protikladu tzv. „*Human Exemptionalism Paradigm*“ a „*New Environmental Paradigm*“ (HEP vs. NEP), jak uvidíme podrobněji v oddíle (4) tohoto textu.

⁸⁴ Suša 1999 : 119

⁸⁵ Nash 1989 : 220

⁸⁶ Keller 1997 : 117

⁸⁷ Suša 1998 : 96

⁸⁸ Kohák 2002 : 71

⁸⁹ Fine 2001 : 31

⁹⁰ Protiklad antropocentrismu a biocentrismu, resp. „mělké“ a „hluboké“ ekologie bývá někdy v západním environmentalistickém diskursu označován barevnou škálou „světle zelené“ a „tmavě zelené“ myšlení (Foster 1999 : 371). Více k antropocentrické a neantropocentrické etice srv. také Librova (1994 : 159-166).

Vedle výše uvedených kořenů křesťanských, antických a židovských k pevnému zakotvení antropocentrického světónázoru v euroamerické kultuře zřejmě nejvýznamněji přispěla myšlenková tradice osvícenství, resp. jeho základ ve filosofii humanismu a liberalismu. Představím zde stručně některé z „environmentálně relevantních“ aspektů myšlení nejvýznamnějších osvícenských filosofů 17. a 18. století. Především však, že je nutno si uvědomit, že jakkoli je myšlenka povznesení člověka nad ostatní přírodu skutečně klíčovou tezí osvícenského projektu modernity, neznamena to, že by tehdejší myšlení bylo v tomto smyslu jednostranné⁹¹. Osvícenství kritizuje dosavadní společenský pořádek a tradiční uspořádání, které evropskou společnost určovalo až do sklonku středověku, a v myšlence ústředního místa lidského individua ve světě zpochybňuje v konečném důsledku i některé klíčové ideje křesťanství. Na místo víry v boha staví víru v pokrok, která stojí na předpokladu, že společnost má schopnost sebeorganizace, která povede ke vzniku nového a lepšího řádu sociálního i morálního: „*Myšlenka pokroku se tak rodí jako sekularizovaná verze ideje boží prozřetelnosti.*“⁹²

Koncept *vyčlenění rozumu z přírody*, tedy nadřazení této údajně typicky lidské charakteristiky vůči zbytku světa, se poprvé objevuje v díle filosofa René Descartesa (1596-1650), zakladatele novověké filosofie a vůdčí postavy filosofické školy racionalismu⁹³. Descartes zavádí matematizované, čistě mechanické pojetí přírody a všech mimolidských bytostí, s jeho jménem je spjat zrod vědy jako „*moderního interperetačního mechanismu, který evropské civilizaci až dodnes odňal otázku proč a její ztrátu bohatě nahradil odpověďmi na otázku jak.*“⁹⁴ Na rozdíl od předchozích období středověku, kdy člověk celý svůj život existoval „organicky“ doslova vprostřed přírody⁹⁵, tak karteziánský obrat přináší „*radikální přehodnocení vztahu ke zvířatům coby pouze dokonalým mechanismům bez duše.*“⁹⁶ Jako mechanismus je nutno nahlížet i člověka, ten se však na rozdíl od zvířat podílí i na duchovní substanci. Pro Descartesa je veškerý fyzický svět, přírodu nevyjímaje, řízen neúprosnými

⁹¹ Benton 2007 : 35

⁹² Keller 2005 : 36

⁹³ Jedním z dalších nejranějších novověkých myslitelů také Francis Bacon (1561-1626), který chápal „aktivní vědu“ (*active science*) jako „*způsob proměňování a správy veškeré přírody jako rozšiřování hranic Říše lidstva.*“⁹³ U Bacona se tak vytváří „přírodní filosofie panství“, kterou T. Roszak (1993) považuje za bezprostředně navazující na tvrzení z knihy Genesis o lidském nároku na přírodu; podrobněji viz Suša 1999 : 122-123.

⁹⁴ Sedláček 2009 : 18-19

⁹⁵ I v Evropě bylo např. zcela běžné takové uspořádání obytných jednotek, že hospodářská zvířata žila mnohdy v jedné místnosti s lidmi.

⁹⁶ Komárek 2008 : 285

zákony mechaniky - pojem „přírodního zákona“ byl poprvé formulován právě v okolí tohoto myslitele⁹⁷. V karteziánských pojmech se pak rozumným stává jen to, co je příčinně zachytitelné, čímž se zcela vytrácí jakákoli hodnota z „iracionálních“ citů, sentimentu a veškerého jednání, které není výsledkem racionální úvahy rázu takřka matematického. Následující generace myslitelů pak z Descartesa vyvodily představu, že „*skutečnost je ryze hmotná a jen příčinně určená. To znamená, že příroda o sobě je zcela prostá hodnoty a smyslu, že je to jen soubor věcí (či případně zvířecích strojů), které nabývají smyslu či hodnoty teprve lidským zájmem.*“⁹⁸ Novověk je od této chvíle nepřátelsky nakloněn jakékoli filosofické reflexi problému přírody, která se stává nezařaditelnou a neuchopitelnou realitou, „*podezřelým reliktem.*“⁹⁹ Zdaleka to neznamená, že by se osvícenství jako celek vůči přírodě vymezovalo a priori negativně¹⁰⁰, pojem přírody ale získává jakousi spornou roli nikoli nepodobnou pozici křesťanského Boha ve filosofii předcházejících staletí, přičemž někdejší inkviziční mechanismy zamezující radikální kritice ústředního pojmu jsou v novověku vymýceny nebo přinejmenším institucionalizovány a ve svých prostředcích umírněny.

Vedle Descartesa bývá uváděn jako další významný myslitel osvícenského období o více než století mladší Immanuel Kant (1724-1804). Rozum, ve kterém viděl základ veškeré svobody, chápal jako jedinou věc hodnou úcty – na základě tehdejších přírodovědeckých poznatků vyvozuje, že svět nemůže mít hodnotu sám o sobě.¹⁰¹ Řečeno v karteziánských pojmech, Kant chápal přírodu jako *res extensa*, příčinnou nutnost, vůči níž stavěl svět „čistého rozumu“. „*Obrazně řečeno, člověk je bytost schopná neoplatit ránu ranou, ač je to přirozené, protože rozumem chápe morální zákon, který velí neudeřit. Jen pro tuto schopnost je člověk podle Kanta hoden úcty – a bytosti, které tuto schopnost postrádají, nemají nárok na nižádný ohled*“¹⁰². „*Člověk zaujímá výjimečné místo mezi ostatními živými tvory ... pro svoji schopnost rozumného a účelného jednání, pro svou přináležitost k mravnímu světu...*“¹⁰³.

Benton (2007) předkládá a srovnává zásadní myšlenky dvou dalších filosofů osvícenského období, jimiž jsou John Locke (1632-1704) a Jean-Jacques Rousseau (1712-

⁹⁷ Kol. autorů 1966 : 78; Kratochvíl 1994 : 17

⁹⁸ Kohák 2002 : 73

⁹⁹ Kratochvíl 1994 : 17

¹⁰⁰ „*Příroda je osvícenci uctívána podobně exaltovaně jako bůh věřícími...*“ (Keller 2005 : 37)

¹⁰¹ Kol. autorů 1966 : 209

¹⁰² Kohák 2002 : 73

¹⁰³ Kol. autorů 1966 : 209

1778) - srovnáním jejich pojednání „přirozeného stavu“ člověka před „společenskou smlouvou“ vyniká jak rozličnost dobového filosofického myšlení, tak i původ dvou alternativních pojetí přírody, které se později vynořily.¹⁰⁴

Pro naše následující pojednání o vztahu poměru sociologie k otázce životního prostředí bude také důležité, jak poukazuje Keller (2005), že sociologie jako věda vyrostla z osvícenských a konzervativních kořenů, typické charakteristiky těchto myšlenkových směrů jsou tedy v jistém smyslu zapuštěny přímo v srdci naší disciplíny. Jak dále uvidíme, činil tento fakt sociologii v postupném procesu otevírání se environmentálním otázkám nemalé potíže.

Jak je z výše uvedeného dobře patrné, již v osvícenském myšlení 16. století existovaly značně rozporné ideové větve, z nichž některé by jistě bylo do jisté míry možné charakterizovat jako „environmentálně uvědomělé“. V tomto kontextu si ještě vezmeme k ruce příspěvek E. Koháka ze sborníku „ČLOVĚK A PŘÍRODA“ (2001). Autor zde staví naproti „karteziánskému“, tedy panskému (antropocentrickému) přístupu ke světu náhled jiného významného myslitele téže doby – J. A. Komenského, pohled „komeniánský“ (biocentrický). Tito dva velikáni v polovině 17. století předložili dvě zcela odlišné představy dalšího směřování: *„Jedna stromy oslovuje, obcuje s nimi jako s bytostmi hodnými úcty v harmonii řádu, druhá je využívá jako surovinu. (...) [Evropa] stála na konci své středověké a renesanční cesty, před ní se otevíraly nejméně dvě rovnocenné možnosti vývoje. Jednu můžeme označit jako karteziánskou, založenou na ovládnutí a odlidštění světa, druhou jako komeniánskou, založenou na úctě k harmonii světa... Novověk neměl předem ráz panství nad přírodou. Neměl ještě žádný ráz. Evropa volila karteziánskou možnost a vtiskla novověku ráz panství. Následky tohoto rozhodnutí dnes vyúsťují v ekologické krizi...“*¹⁰⁵ Evropa tak do 19. století vchází vyzbrojena karteziánskou idejí (filosoficky bohatě argumentovanou a politicky ukotvenou, legitimizovanou), že *„mimolidský svět je surovina, tkáň přirozené nutnosti, prostá smyslu a hodnoty, a že velikost člověka závisí v tom, že je schopen se z této nesmyslné nutnosti vymanit a podmanit nesmyslnou přírodu vládě rozumu.“* Přesunem od organického k mechanickému chápání lidského místa v přírodě se rodí *panský postoj* - představa, že v nadvládě nad mimolidským okolím spočívá pravá podstata lidství. V kultuře formované tímto postojem se pak jako jediná vskutku lidská morálka jeví morálka panská, v níž jsou

¹⁰⁴ Benton 2007 : 36 a násl.

¹⁰⁵ Kohák 2001 : 23-24

hodnoty síly a hrdosti nadřazeny „*otrockým představám soucitu, ohleduplnosti, laskavosti.*“¹⁰⁶

¹⁰⁶ Kohák 2002 : 74

(2) Rané ekologicky zaměřené reflexe moderní společnosti

I když by bylo možné věnovat se mnohem širěji hlubšímu zkoumání střetů různých náhledů na vztahy člověka a přírody v rámci formujícího se novověkého myšlení v 16.-17. století, z důvodu omezeného prostoru přeskočíme nyní o dvě století dále, až do „století páry“, období ohromujícího triumfu techniky a uchycení moderní „mantry“ o nezbytnosti neustálého pokroku. Zaměřím se na přehled raných environmentálně orientovaných kritik moderní společnosti zhruba od počátku 19. století do poloviny 20. století s ohledem na vliv, který měli jejich autoři na další rozvoj kritického environmentálního myšlení a v neposlední řadě také s důrazem na životně-stylové konotace těchto idejí. Jde o období, kdy ještě nedocházelo k obecnému „akademickému přijetí“ tématu ekologické krize, resp. vztahu člověka a jeho životního prostředí a včlenění těchto otázek do etablovaných vědeckých oborů. V tomto oddíle textu se tedy budeme zabývat dobou, kdy (alespoň částečně) environmentálně orientovaná kritika moderní euroamerické společnosti tvořila ve filosofii a rodících se společenských vědách jakýsi „underground“, čekaje teprve na historický okamžik, kdy bude okolnostmi donucena vstoupit do ideového hlavního proudu.

První polovina 19. století je epochou charakterizovanou raným a bouřlivým počátkem rozmachu těžkého průmyslu a s ním související urbanizací, jež během následujících desetiletí postupně přispěly k hluboké proměně samých základů kultury a k procesu modernizace veškerých komponent sociální reality. Z pohledu na historický vývoj Evropy od osvícenství přes průmyslovou revoluci až do dnešních dnů by se mohlo zdát, že se jednalo o cestu přímočarou, na níž nikdy nebylo většího sporu o tom, jak se věci mají a jaké jsou základní hodnoty, které je nutno v rozvoji civilizace sledovat.

V průběhu posledních tří staletí však neustále existovaly více či méně silné alternativní myšlenkové proudy, které zpochybňovaly způsoby, jimiž je rozvoj a pokrok Západní kultury realizován. Viděli jsme již výše, že už na samém prahu novověku existovaly protichůdné myšlenkové směry, jak ilustroval Benton (2007) na protikladu Locke - Rousseau. Tentýž kontrast z poněkud odlišného úhlu zjednodušeně vymezuje Kohák (2001) jako „kartezianismus“ a „komenianismus“. Ve „století páry“ pak nacházíme řadu sociálně-kritických myslitelů propagujících ideje antiprogresivistické či utopické: „*V mystice*

společenského pokroku viděli podvod, ve vědeckém a technickém pokroku běh do propasti.“¹⁰⁷ Jména a myšleky některých z nich jsou nám dodnes dobře známa, řada děl je spíše rázu mysticko-obskurního a dávno se ztratila v „propadlišti dějin“, všechny však ilustrují málokdy zdůrazňovanou skutečnost, že vědecko-technický pokrok, industrializace a s ním spojené sociálně-demografické jevy (typicky např. urbanizace) nikdy nebyly ani vyššími vrstvami bezvýhradně přijímány jako jediná a zdaleka nejlepší možnost společenského směřování.

Za klasika tehdejšího utopického myšlení, jež má ze své samé podstaty silný sociálně kritický podtext, lze nepochybně považovat Charlese Fouriera (1772-1837). Některé ideje tohoto francouzského filosofa a sociálního reformátora se do dnešních dnů zachovaly například v architektuře.¹⁰⁸ Fourier jako součást své - nutno podotknout, že leckdy značně mysticky, fantaskně až snově působící - utopické koncepce „harmonické společnosti“ vypracoval návrh tzv. *falang*. Fungování sítě těchto malých autonomních sociálních jednotek provázaných jen svobodnou federací¹⁰⁹, jejichž cílem je dosažení ideálního společenského stavu, je v češtině popsáno např. ve výboru z Fourierova díla „VELKÁ METAMORFÓZA“ (1983). Sídlem každé falangy měl být soběstačný rozsáhlý obytný komplex (optimálně pojímající 300-400 rodin, asi 1500-1600 osob), pro nějž Fourier zavádí označení *falanstéra*. Fourierovo dílo zvící 12 objemných svazků obsahuje nespočet detailů z každodenního praktického fungování falangy a uspořádání falanstéry, od povahy každodenní práce a zábavy přes způsob stravování a optimální složení jídelníčku až po lékařskou péči. Některé z těchto detailů pochopitelně svou bezelstnou naivitou vyvolávají úsměv, jiné však lze považovat bezesporu za geniální. Graham Purchase (1994, slovensky 2002) ale připomíná, že Fourierova představa falanstéry (jež podle něj „*není ničím jiným než obrovským hotelem*“) byla trnem v oku některým dalším socialistům Fourierovy doby i pozdějších let, a to především pro svou organizační i architektonickou podobnost s vězením a redukcí soukromí na minimum.¹¹⁰

Z našeho hlediska je však pozoruhodnější, že Fourier si povšiml také vlivu civilizace (která je v jeho očích zřůdnou nereformovatelnou institucí, přímým protikladem nové „harmonie“) na přírodní prostředí (zejména lesy a vodstva): „*Je jisté, že rodící se civilizace*

¹⁰⁷ Bergier - Pauwels 1990 : 60

¹⁰⁸ Značnou inspiraci z Fourierova díla čerpal např. proslulý architekt Le Corbusier, stejně jako mnozí další členové funkcionalistické architektonické školy počátku 20. století.

¹⁰⁹ Fourier 1983 : 168

¹¹⁰ Purchase 2002 : 73

způsobuje zlepšení klimatu, leč po uplynutí několika století nezřízenost průmyslu ničí lesy, vysouší prameny, podněcuje vznik uragánů a veškerých atmosférických krajností. Též podnebí Francie je již citelně narušeno (...) Všechny kultury [biotické – pozn. JM] upadají, neboť jsme obnažili Alpy, Cévenny a další horská pásma.“ Neméně kritický je také v otázce správy vod a lesů ve své době: „... zůstáváme hluboko pod úrovní divochů, neboť zatímco oni ponechávají lesy v panenském a nepěstěném stavu, my v nich řádíme sekerou: odtud pak pocházejí sesuvy půdy, vysoušení svahů a zhoršování podnebí.“¹¹¹

Již v průběhu 19. století čerpali inspiraci z Fourierových praktických podnětů a návrhů aktéři řady povětšinou neúspěšných pokusů o alternativní, co možná nejvíce soběstačný komunitní život. Za Fourierova života byl podniknut pouze jediný pokus o založení falangy podle jeho doporučení – tento experiment skončil neúspěchem ještě dříve, než se vůbec podařilo dokončit samotnou stavbu falanstéry a vyzkoušet samotné fungování „společnosti harmoňanů“ v praxi¹¹². Jedním z podobných pokusů 19. století byl například poměrně málo známý experiment amerických transcendentalistů¹¹³ - Brook Farm. Tu založil George Ripley v dubnu 1841 se svou ženou a tuctem dalších (po určitou dobu zde žil např. i spisovatel Nathaniel Hawthorne). Základní myšlenky této utopistické komunity jsou zachyceny mj. v Ripleyově dopise Emersonovi (1840) a také v dokumentu „*Původní konstituce*“ Brook Farm („*Original Constitution*“). Ripleyovým cílem byla především soustavná snaha o naplnění transcendentalistických cílů individuální svobody a důraz na mezilidské vztahy. Ústřední roli také měla fyzická aktivita (zejm. pak práce), která byla chápána jako činnost povznášející a podmiňující duševní blahobyt a zdraví, pročež každý člen věnoval tělesné námaze alespoň několik hodin denně¹¹⁴. Veškeré tyto komunitární hodnoty jsou zřejmou snahou o naplnění ústředního transcendentalistického principu lidské sebekultivace (nutno si tedy uvědomit, že

¹¹¹ Fourier 1983 : 85

¹¹² *ibid.* : 160

¹¹³ Transcendentalismus je myšlenkový směr, jenž je nejčastěji spojován s osobou jeho zakladatele a nejvýraznějšího představitele Ralpha W. Emersona, ovšem transcendentalistické myšlenky rozvíjela i řada jeho následovníků, např. H. D. Thoreau či N. Hawthorne. Samotná jejich filosofie vznikala zejména pod vlivem platonismu a německého idealismu a v kontrastu vůči dogmatickému racionalismu. Emersonovo myšlení konkrétně výrazně ovlivnil F. W. J. Schelling a také romanticistická díla S. T. Coleridge a T. Carlyleho. Ústředním zájmem transcendentalistů jsou především romantické ideály sebepoznání a sebeúcty. Ačkoli byl Emerson spíše spisovatelem než filosofem, jeho myšlení bylo značně vyzdvihováno např. H. Bergsonem či F. Nietzschem; i přesto v mnoha soudobých filosofických kompendiích a slovnících jeho jméno chybí. Transcendentalismus přesto na sklonku 20. století prožil jistou renesanci, především pro svůj aspekt sociálně kritický a opozici vůči masové euroamerické civilizaci (Flew 1984).

¹¹⁴ <http://www.vcu.edu/engweb/transcendentalism/ideas/brhistory.html>

šlo o filosofii striktně antropocentrickou, jak uvidíme níže). Historii Brook Farm uzavírá rok 1847, kdy požár zničil ústřední budovu, kterou členové komunity několik let budovali.

Počátek 19. století je také obdobím dozrívání romantismu, vlivného myšlenkového směru, který bývá díky své deklarované opozici vůči osvícenskému monopolu rozumu a kladení důrazu na „iracionální“ prvky lidské existence mnohdy chápán jako jeden z kořenů moderního „ochranářství přírody“ (ať už jde o hodnocení pozitivní či negativní) i upřednostňování života spíše „primitivního“ jako žádoucího ideálního stavu společnosti. K tomuto Librova podotýká: „*Víme (...), že ochranu přírody ve společnosti neprosadili romantismem obdovovaní jednoduší horalé, ani rolníci či pastýři, ale vzdělanci. (...) Sociologicky viděno, ochrana přírody a krajiny byla fenoménem aristokratické a městské kultury...*“. Připomíná, že nejranějšími „ochránci přírody“ byli muži pohybující se „*mezi salónem a pustinou*.“¹¹⁵ Je však třeba si také uvědomit – jak podotýká James Lovelock – že tehdejší města, kde žili tito „*raní environmentalisté, kteří přírodu znali a uměli skutečně ocenit*“, byla ve srovnání s dnešními urbanizovanými oblastmi značně malá a velice těsně sousedila s venkovem – do přírody prostě ještě nebylo tak daleko, a to ani pro obyvatele tehdejších velkoměst¹¹⁶. Mezi nejčastěji uváděné z těchto „raných environmentalistů“ bývá řazen např. zakladatel Woodcraftu E. T. Seton, romantický básník W. Wordsworth, kritik a sociální myslitel J. Ruskin, německý naturalista Alexander von Humboldt, americký průkopník transcendentalismu R. W. Emerson nebo jeho přítel, spisovatel H. Thoreau.

Myslím, že alespoň na dílo posledního jmenovaného autora je nutno pohlédnout poněkud blíže. Američan Henry D. Thoreau (1817-1862) byl patrně prvním významnějším autorem, který moderním způsobem tematizoval problematické momenty, jimiž se dnes zabývá ekologie a jiné vědy o člověku a jeho životním prostředí. K tomu je třeba zdůraznit obdivuhodnou šíři vlivu na poli literárním¹¹⁷ a skutečnost, že jeho odkaz je dodnes živý nejen v zemi jeho původu, ale Thoreauova díla soustavně vycházejí v nových vydáních i na Starém kontinentu. Ačkoli Thoreau jako současník Augusta Comta (nadto jako autor s odlišnými kořeny, zájmy i orientacemi) o sociologii samotné s největší pravděpodobností nikdy neslyšel, není z našeho dnešního hlediska snad příliš nadnesené tvrzení, že v Thoreauovi „sociálně-kritickém“ nacházíme literáta s velice pronikavým „sociologickým“ talentem. Vzhledem

¹¹⁵ Librova 1994 : 171

¹¹⁶ Lovelock 2006 : 23

¹¹⁷ Thoreau určitým způsobem ovlivnil prakticky všechny klasické americké autory píšící nějakým způsobem o přírodě nebo lidském pobytu v ní.

k tomu, že se má práce dále soustředit zejména na životně-stylové konotace environmentální problematiky, nelze opomenout ani fakt, že se Thoreau pokusil realizovat soběstačný život v přírodě již jako životní styl vědomě stojící v opozici vůči tehdy se postupně rodící konzumní společnosti. To vše jsou dle mého názoru dostatečné důvody pro to, abychom se zde Thoreauovými myšlenkami blíže zabývali.

Nejznámějším jeho dílem je bezesporu „WALDEN ČILI ŽIVOT V LESÍCH“ (1854, česky poprvé 1902, cit. vyd. 2006). Jak jsem naznačil už výše, Thoreau je neobyčejně bystrým pozorovatelem a břitkým komentátorem sociální reality a při čtení jeho kritických poznámek, týkajících se mj. přepychu, uspěchanosti, honu za materiálními statky a opomíjením duchovních stránek lidské existence, resp. módou nebo dopady rozvoje komunikačních a dopravních technologií na život člověka, má často čtenář nutkání listovat na předsádku a ověřit si, zda toto dílo skutečně vzniklo už ve 40. letech 19. století. Některé Thoreauovy úvahy o jevech, které v jeho době byly ještě ve fázi zárodečné (např. obchodní domy), nabývají mnohdy rozměru až prognostického.¹¹⁸

Thoreauovo dílo je pro naše téma relevantní také z dalšího důvodu: tento filosof, esejista a básník strávil dva roky života ve vlastnoručně vybudovaném srubu u jezera Walden, usilujíc o co možná největší soběstačnost a nezávislost na společnosti. V tu dobu napsal výše uvedený stejnojmenný spis, v němž vedle popisu hospodaření, obdělávání půdy a dalších pracovních procesů, rozsáhlých místy až lyrických pasáží líčících přírodu a cykly jejího chodu, uvádí Thoreau také důvody, proč se tento způsob života pokusil realizovat: „*Odešel jsem do lesů, protože jsem chtěl žít uvědoměle, postavit se čelem k základním skutečnostem života... (...) A také jsem nechtěl trpně se odevzdávat osudu, ledaže by to bylo naprosto nezbytné. Chtěl jsem se co nejlouběji ponořit do života, vysát jej až k samé jeho dřeni, žít chlapecky a spartánsky, abych dokázal odmrstit všechno, co není životem, (...) zahnat život do úzkých a omezit jej na nejnutnější míru, a kdyby se ukázal ubohý, nu, pak jeho skutečnou ubohost beze zbytku pochopit a vyjevit ji světu; anebo, bude-li vznešený, sám na sobě jej zakusit a být schopen podat o něm pravdivé svědectví na své nejbližší výpravě mezi lidmi*“¹¹⁹. Thoreau se snažil praktikovat životní způsob založený na vnější prostotě, „*bez nutnosti práce pro druhé či najímání druhých, který člověk žije sám pro sebe, s konzumací vlastnoručně vypěstovaných potravin a pěstováním jen toho, co sám spotřebuje, s co možná největším*

¹¹⁸ Thoreau v jistém smyslu „předběhl svoji dobu“ také intenzivním zájmem o východní duchovní nauky, zejm. o buddhismus, který se v okruzích nonkonformistů – mezi něž Thoreau nepochybně spadá – stal trendem až o celé století později (Thurman 2004 : 27).

¹¹⁹ Thoreau 2006 : 83-84

odstraněním obchodu a směny.“¹²⁰ Ačkoli tento „Waldenský experiment“ neskončil úspěšně, neboť zcela soběstačný způsob života mimo společenskou strukturu se již tehdy ukázal jako dlouhodobě neudržitelný, Thoreau se nikdy nerozešel s ideály, které ho k Waldenu přivedly. Shrnout je snad můžeme následujícím citátem: „*Nadbytečné bohatství si může koupit jen věci nadbytečné. Na to, co potřebuje duše, není třeba peněz*“¹²¹. Základním pojmem vysvětlujícím Thoreauovo chápání životní prostoty je princip sebekultivace, jenž je klíčovým prvkem transcendentalistické filosofie. Thoreau byl přesvědčen, že „*předmětem života je něco jiného než hromadění majetku*“,“¹²² a napsal: „*Jsou dva druhy prostoty – jedna, která odkazuje k bláznovství, druhá pak k moudrosti.*“¹²³ *Filosofův způsob života je prostý navenek, ale uvnitř složitý.*¹²⁴ ... *Není to sud, který dělá Diogena (...) ale Diogenes dělá ten sud.*“¹²⁵

V návaznosti na výše uvedené citáty je ovšem nepochybně nutno opět zdůraznit fakt snad mírně překvapivý: Thoreau totiž *není* v pravém slova smyslu otcem toho proudu soudobého environmentálního myšlení, který staví do centra zájmu namísto člověka přírodu (jakkoli k jeho rozvoji nemalou měrou přispěl). Cíle, který ve své filosofii sledoval, byly ve skutečnosti bytostně antropocentrické (ostatně podobně jako v případě mnoha ochranářů do poloviny 20. století). Thoreau totiž „*odešel do lesů, aby osvobodil člověka, nikoli přírodu.*“ Příroda není v jeho pojetí ničím víc než „pouze“ nádherným divadlem a také lekcí, z níž je třeba čerpat¹²⁶, ovšem vždy v první řadě ve prospěch duchovního rozvoje člověka. Rozpracování myšlenky dnes vlastní biocentrickému paradigmatu, podle níž má příroda hodnotu sama o sobě, je dílem až dalších autorů, které svými texty Thoreau inspiroval.

Za prvního amerického environmentalistu v dnešním slova smyslu je některými autory považován George P. Marsh (1801-1882). Ve svém díle „MAN AND NATURE: PHYSICAL GEOGRAPHY AS MODIFIED BY HUMAN ACTION“ (1865) autor formuluje cíle svého textu

¹²⁰ Stoller 1962 : 42, překlad této i následujících citací z téhož díla JM

¹²¹ Thoreau 2006

¹²² Stoller 1962 : 49

¹²³ Srovnej u Gregga, autora pojmu „dobrovolné skromnosti“: „*Existuje prostota blázna a prostota člověka moudrého. Blázen je prostý, neboť jeho mysl a vůle nejsou schopny poradit si s příliš mnoha věcmi. Moudrý člověk není prostý z tohoto důvodu, ale protože ví, že všecek život, individuální i skupinový, má jen několik ústředních pilířů, vně kterých se nachází rozsáhlá mnohost jiných věcí. Když je těchto několik esenciálních pilířů zdravých a silných, zbývající detaily už se rozvinou takřka automaticky... Moudrý člověk tedy klade důraz jen na několik zásadních věcí v životě, z čehož vychází jeho prostota*“ (1936 : 11, přel. JM). Greggovi se ještě budeme věnovat v oddíle (4).

¹²⁴ Srv. s koncepcí „navenek prosté, uvnitř bohaté“ dobrovolné skromnosti D. Elgina, o níž bude řeč v posledním oddíle této práce.

¹²⁵ Stoller 1962 : 49

¹²⁶ McKibben 2003 : 188

následovně: „... určit povahu a zhruba též rozsah změn vyvolaných člověkem na fyzických podmínkách naší Země; poukázat na nebezpečí nerozvážnosti a nezbytnost obezřetnosti lidských aktivit, kdykoli se střetávají se spontánním uspořádáním organického nebo neorganického světa; ukázat, že náprava narušené harmonie a materiální pozdvihnutí vyčerpaných regionů jsou možné a důležité; a tím pádem ilustrovat přesvědčení, že člověk je jak druhově, tak stupněm, síla vyššího významu než jakákoli jiná forma života...“¹²⁷ Jak vidno, podobně jako Thoreau zastává i Marsh zcela antropocentrické hledisko a paradigma lidské výlučnosti, ačkoli uvedená pasáž bezpochyby anticipuje řadu argumentů dnešních environmentalistů.

Jedním z dalších raných ochranářů americké přírody a patrně prvním myslitelem, jehož úvahy by bylo možno označit za „biocentrické“, byl básník a esejista John Muir (1838-1914). Muir je prvním autorem, jehož dílo je oslavou nádhery a nevyčísitelné hodnoty divoké přírody¹²⁸, čímž otevírá pro celé 20. století environmentalistickou linii „ctitelů divočiny“, kam patří mj. i u nás hojně vydávaný beatnik a zenbuddhista Gary S. Snyder.¹²⁹ Zasluhou Muira začaly ve Spojených státech vznikat přírodní parky¹³⁰ nejen jako oblasti k rekreaci člověka (z motivací antropocentrických), ale také výhradně pro jejich vlastní inherentní hodnotu (tj. z biocentrického hlediska). Ačkoli je Muirovo dílo působivou reflexí autorovy úcty k přírodě jako takové a patří k základním textům soudobé environmentalistiky, nebyl autor systematickým filosofem, takže své prožitky, pocity a názory vyjadřoval spíše lyrickými prostředky.¹³¹

Na tomto místě je záhodno krátce vysvětlit rozdíl mezi směry tzv. „conservationists“ a „preservationists“ v raném americkém ochranářství. Oba směry shodně stojí proti bezuzdnému a bezohlednému vytěžování přírodních zdrojů, zejména rozlehlých amerických lesů, ovšem první pojem odkazuje k „antropocentrické“ ochraně přírody, kterou na přelomu 19. a 20. století představoval např. Gifford Pinchot, první předseda United States Forest Service. Pinchot chápal snahy o „zachování“ („conservation“) přírody především jako zajištění přírodních zdrojů pro dlouhodobě udržitelné komerční využití, v případě lesů se tedy jednalo o takovou těžbu dřeva, která by nepoškodila schopnost lesa samovolně se obnovovat.

¹²⁷ Marsh 1865 : iii

¹²⁸ Kohák 2002 : 87

¹²⁹ Viz např. Snyder, G.: „Praxe divočiny“. DharmaGaia / Maťa 2005; Snyder, G.: „Místo v prostoru“. DharmaGaia / Maťa 2002; Snyder, G.: „Znovuosídlování“, in: Kohák – Kolářský – Míchal 1996.

¹³⁰ Taylor 1940 : 139

¹³¹ Kohák 2002 : 87

Muir a jeho následovníci („preservationists“, ochranáři) naopak spatřují hodnotu přírody v jejích duchovních a transcendentálních vlastnostech.

Skutečně filosofický základ etiky „úcty k životu“, kterou intuitivně a nesystematicky vyjadřují Thoreau, Muir, Burroughs a další představitelé raného environmentalismu, pokládá až nositel Nobelovy ceny, hluboce věřící Albert Schweitzer (1875-1965). Je ovšem třeba předeslat, jak konstatuje Kohák (2002), že „*Schweitzerovi nešlo o záchranu přírody. Na rozdíl od Muira si snad ani nebyl vědom jejího ohrožení. Šlo mu o to, aby v životě konal dobro, ne zlo. A toto hluboce procítěné životní poslání formuloval systematicky jako etiku úcty k životu.*“¹³² Schweitzer kritizuje výchozí tvrzení karteziánské filosofie – „cogito ergo sum; myslím, tedy jsem“ – jako nahodile zvolený počátek, kvůli němuž se veškerá následná Descartesova filosofie mýlí s etikou a „*zůstává v zajetí mrtvého světového i životního názoru*“. Za výchozí princip „pravé filosofie“ pokládá Schweitzer větu, z níž vychází mystika etického sjednocení s bytím: „*Jsem život chtějící žít uprostřed života chtějícího žít.*“¹³³ Veškerá mravnost a etika musí vycházet z této premisy, tedy z nutnosti mít ke každé životní vůli stejnou úctu, jako ke své vlastní: „*Dobré je život uchovávat a podporovat, zlé je život ničit a omezovat.*“¹³⁴ Za skutečně etického považuje Schweitzer člověka jen tehdy, je-li mu život svatý sám o sobě, a neškodí mu bezmyšlenkovitě, tedy není-li to nevyhnutelné.¹³⁵

Postulát objektivního, vyššího a neosobního Dobra, které je zdrojem hodnot, je filosoficky formulován zejména na základě platónské filosofie a raně novověkého díla G. W. F. Leibnize. Jako takové dobro samo o sobě je v současné ochranářské literatuře předkládána (přičemž už dále neobhajována) vlastnost biologické systémové rozmanitosti, *biodiverzity*. Jako shrnutí tohoto přesvědčení bývá často citována maxima „etiky země“: „*Určitá věc je správná, když směřuje k zachování integrity, stability a krásy biotického společenství. Směruje-li jinam, je špatná.*“¹³⁶

Tvůrce této ideje „etiky země“ Aldo Leopold (1887-1948) nesporně patří mezi další z významných klasiků raného ochranářství ve Spojených státech. Jeho myšlenky jsou zachyceny v působivém souboru textů „SAND COUNTY ALMANAC“ (1949), česky vydaném až o půlstoletí později pod názvem „OBRÁZKY Z CHATRČE A ROZMANITÉ POZNÁMKY“ (1999).

¹³² Kohák 2002 : 88, důraz v orig.

¹³³ Schweitzer 1996 : 22

¹³⁴ *ibid.* : 23

¹³⁵ *ibid.*

¹³⁶ Baird Callicott 1996 : 76

Leopold ve svých esejích konstatuje, že lidstvu dnes očividně schází etika, která by se zabývala vztahem člověka a prostředí, a to jednoduše proto, že jsme ji dosud nepotřebovali. Vztah k Zemi jsme zatím hodnotili čistě antropocentricky a ekonomicky – na základě prospěchu. „*Základní slabost systému ochrany přírody založeného zcela na ekonomických motivech je, že většina členů společenství žádnou ekonomickou hodnotu nemá. (...) Avšak tito tvorové jsou členem biotického společenství a pokud (a já v to věřím) stabilita tohoto společenství závisí na jeho celistvosti, pak všichni mají nárok na přežití*“¹³⁷. Proměnu tohoto paradigmatu považuje Leopold za „*evoluční možnost a ekologickou nutnost*“¹³⁸. Jeho „etika země“ tedy rozšiřuje hranice společenství, k němuž se vztahuje naše morální cítění (podobně jako je tomu např. u nacionalismu, který tyto hranice rozšiřuje na celek národa). „... *jak přední linie etiky postupuje od postupuje od jednotlivce ke společnosti, její intelektuální náboj vzrůstá. (...) náš nynější problém spočívá v přístupu k věci a jejím uskutečňování*“¹³⁹. Jinde píše: „*Chceme-li uvolnit cestu dalšímu vývoji etiky, neměli bychom už považovat šetrné využívání země pouze za ekonomický problém*“¹⁴⁰.

Nárůst zájmu o dílo A. Leopolda (o němž v době jeho smrti dříve věděla jen hrstka zasvěcenců mimo ochranářské kruhy) po roce 1965 považuje R. Nash za „*indikaci proměňujících se priorit americké civilizace*.“¹⁴¹ Trvalo však až do roku 1987, než byl vydán ucelený sborník kritických a interpretativních esejů věnujících se motivům a tématům „*Obrázků z chatrče*“: „*COMPANION TO A SAND COUNTY ALMANAC*“ je editorským dílem filosofa J. B. Callicotta.

Filosoficky se pokusil Leopoldovu „etiku země“ coby pojetí imanentní hodnoty složitých ekosystémů podložit Peter Miller (1982). Z těchto a podobných snah vychází Callicottova formulace několika kritérií, která musí teorie hodnot použitelná pro neantropocentrickou etiku splňovat:

(1) doložit důvody pro „*uznání vlastní hodnoty jedinců organismů i ... superorganických celků*“;

(2) zdůvodnit „*různou vnitřní hodnotu spontánních a domestikovaných organismů a jejich druhů*“;

¹³⁷ Leopold 1999 : 240

¹³⁸ *ibid.* : 36

¹³⁹ *ibid.* : 255

¹⁴⁰ *ibid.* : 49

¹⁴¹ Nash 1989 : xi

(3) koncepčně se shodovat s moderní biologií;

(4) přesvědčivě zdůvodnit „*vlastní hodnotu* našeho současného ekosystému“ a všech jeho složek, nikoliv stanovit všem ekosystémům hodnotu shodnou.¹⁴²

Pro harmonizaci environmentální etiky s biologií lze podle Baird Callicotta využít filosofický systém jednoho z klasiků britského osvícenství, Davida Humea. Ten soudil, že emoce, které chováme k jiným, jsou v principu odlišné od těch, jež chováme k sobě samým, což je tvrzení v evidentním protikladu ke generalizační teorii¹⁴³ klasické etiky. Humeovu morální psychologii převzal v pozdější době i Charles Darwin, a to právě proto, že se jakožto ke zdroji morálky vztahuje k „nízkým“, „animálním“ pudům (na rozdíl od racionalistických teorií některých známějších filosofů téže doby), což mohl Darwin využít k obhajobě lidské příbuznosti s ostatními živými tvory, která je předpokladem jeho evoluční teorie¹⁴⁴. Aldo Leopold pak vtělil Darwinovu teorii morálky i s jejími „humeovskými základy“ do své etiky země, která pro něj představuje „*další fázi v probíhajícím procesu sociálně-etické evoluce*“¹⁴⁵. Postupné rozšiřování okruhu subjektů, na něž se vztahuje lidská morálka, je faktem jasně vyplývajícím z historie idejí. „*Dnešní doba ještě nemá jméno pro vznikající cit, jehož objektem je biosféra o sobě (...). Snad bychom jej mohli nazvat biofilie,*“ navrhuje Baird Callicott¹⁴⁶.

Chceme-li objektivně a cele pojednat o mimo-sociologickém environmentálním myšlení první poloviny 20. století, je nutno otevřít též kapitolu tragickou, kontroverzní a pro některé komponenty soudobého environmentálního hnutí pravděpodobně ve svých souvislostech a návaznostech značně zneklidňující. Řadu ekologických komponent je totiž možno nalézt v nacistické ideologii, na což upozorňují Biehlová a Staudenmeier (1999).

¹⁴² Baird Callicott 1996 : 77, důraz v orig.

¹⁴³ Podle tohoto obecně přijímaného vysvětlení k ostatním chováme stejné druhy emocí jako k vlastní osobě, liší se tedy jen svou orientovaností.

¹⁴⁴ Domnívám se, že Darwinovo dílo – evidentně vyplývající z antropocentrické orientace předchozích staletí a v jistém smyslu jí poskytující exaktní bázi a opěrný bod pro další rozvoj – neovlivnilo představu nezbytnosti neutuchajícího pokroku „Západní“ kultury nikterak méně než osvícenští filosofové uvedení na předchozích stranách. Skutečně není možné, vzhledem k tematickému zaměření i rozsahu mého textu, zabývat se zde všemi důsledky, jež darwinismus coby jedna z klíčových ideologií moderní doby měl a má na podobu moderní kultury. Zůstaňme proto jen při konstatování, že bezvýhradné přijetí Darwinovy evoluční teorie, stavějící *homo sapiens* na vrchol vývojového stromu živých organismů jako nejdokonalejšího tvora, zcela nepochybně přispělo k hypertrofii euroamerické pýchy, rozmachu a legitimizaci vykořisťovatelsko-panského přístupu ke světu a tím v konečném důsledku i k prohloubení soudobé ekologické krize, jakkoli samotný Charles Darwin je v celé věci spíše nevin.

¹⁴⁵ Baird Callicott 1996 : 79

¹⁴⁶ *ibid.*

Vlivem romantické tradice a antiosvícenského iracionalismu se na přelomu 19. a 20. století v Německu vyvinula „*podivná syntéza naturalismu a nacionalismu*“: do tohoto proudu lze podle Staudenmeiera zařadit nejen samotného zakladatele vědecké ekologie a vášnivého darwinistu Ernsta Haeckela, ale také E. M. Arndta, který byl prvním představitelem ekologického či environmentálního myšlení v soudobém slova smyslu. Arndtovo myšlení v mnohém připomíná biocentrismus, ale Arndt byl také radikálně xenofobní nacionalista, podobně jako jeho žák W. H. Riehl.¹⁴⁷ Radikálně nacionalistické mládežnické hnutí za Výmarské republiky dále výrazně ovlivnil Ludwig Klages, který ve své eseji „ČLOVĚK A ZEMĚ“ (1913) předjímá téměř všechna hlavní témata současného ekologického hnutí.¹⁴⁸ Klages je ovšem filosof odvrhující „Geist“, lidský rozum jako příčinu ekologické devastace Země, a tak de facto legitimizuje politický i lidský barbarismus nacistického hnutí. To je také spojeno s problémem nacistického antihumanismu: „*Národně socialistické 'přírodní náboženství' bylo ... nebezpečnou směsí primitivní teutonské přírodní mytologie, pseudovědecké ekologie, iracionalistického antihumanismu a mýtů o spáse rasy prostřednictvím návratu ke kořenům, k půdě. Převažovala v něm témata jako 'přirozený řád', organicistní holismus a znevažování člověka.*“¹⁴⁹ Původ environmentálních témat v tehdejších národně-socialistickém paradigmatu souvisel s „*tradičním agrárním romantismem a s odporem k městské civilizaci*“, z něhož vyplýval novopohanský, ekologizující směr v nacistickém hnutí, k němuž se řadil např. Himmler, Rosenberg nebo Darré (jenž je občas považován za „otce“ moderních zelených hnutí v Německu). Bylo by ovšem nemístným zkreslením připisovat nacistům jakési environmentálně uvědomělé cítění – v nacistické straně podobně jako v jakékoli jiné politické formaci existovaly různé názorové proudy. Na úspěchu „zelené frakce“ v NSDAP se podepsal zejména Rudolf Hess, „*vášnivý milovník přírody*“, ve špičce strany ovšem zároveň stáli i mnozí odpůrci „ekologických myšlenek“ – např. Goebbels, Bormann nebo Heydrich, a v letech bezprostředně předcházejících pádu nacistického systému (1942-1945) nehrály environmentální myšlenky ve straně již žádnou roli.

Málokdy se hovoří o těchto a dalších zdánlivě šokujících a paradoxních faktech – v jejichž světle získává zrůdnost nacistického vidění světa další rozměr –, totiž že Hitler i Himmler byli přísnými vegetariány, milovali zvířata, živě se zajímali o alternativní formy

¹⁴⁷ Biehlová - Staudenmeier 1999 : 11

¹⁴⁸ *ibid.* : 17-18

¹⁴⁹ *ibid.* : 21

medicíny (např. homeopatii), přírodní mysticismus a dokonce podporovali organické zemědělství.¹⁵⁰ Základní problém tkví v typicky německém „kvazimystickém spojení mezi 'krví' (což je rasa nebo Volk) a 'půdou' (země nebo přírodní prostředí).“¹⁵¹ Domnívám se, že uvedené historické souvislosti poskytují soudobému environmentální hnutí silné podněty k sebereflexi – a to nejen v Německu, což bylo primárním záměrem autorů. Podobnost díků některých raně nacistických filosofů s biocentrickými směry environmentální filosofie¹⁵² i životně-stylových implikací jejich příznivců je vsutku zarážející. Bezpochyby je nezbytné, aby si environmentální hnutí tyto vytěšňované skutečnosti uvědomilo – „výhradně ‚ekologická‘ orientace, která přehlíží kritické společenské souvislosti, je nebezpečně nestabilní.“¹⁵³ To, před čím autoři pozoruhodné knihy „EKOFAŠISMUS“ – příznivci Bookchinovy sociální ekologie, k níž se dostaneme v následujícím oddíle – varují především, je nekritické zbožnění úcty k přírodě a jeho zneužití ze strany politických subjektů v tak či onak „příznivém“ historickém údobí.¹⁵⁴

¹⁵⁰ *ibid.* : 23

¹⁵¹ *ibid.* : 25

¹⁵² Od biocentrického uctívání Země a Přírody pro jejich inherentní hodnoty bohužel někdy není k antihumanistickým myšlenkám příliš daleko. Dokonce i klasik americké ochranné tradice John Muir na počátku 20. století napsal: „... Ze všeho nejvíc si oheň zaslouhuje lidstvo, protože je většinou zlé, a pokud by bylo možné užít mimosvětské pece tak, aby nás roztavily a očistily v souladu s ostatním světovým stvořením, pak by roztavení bludného druhu homo bylo něčím velice žádoucím“ (Muir, J.: „A Thousand Mile Walk to the Gulf“, Houghton Mifflin, Boston 1916; cit. in Kohák 2002 : 113). Obzvláště Muirem použitý obraz „pecí“ je v kontextu druhé světové války velmi znepokojivý. Pro úplnost je ale nutno konstatovat, že přinejmenším někteří environmentální myslitelé si jsou tohoto rizika vědomi; takto např. o Naessovi coby zakladateli ekocentrické hlubinné ekologie píše v předmluvě k jeho knize „Ekologie, pospolitost a životní styl“ David Rothenberg: „[Naess] nemá rád výraz ‚životní norma‘, neboť pak už je jen krůček ke ‚kultu života‘, z něhož vycházejí některé fašistické filosofie“ (Naess 1993 : 22-23).

¹⁵³ Biehlová - Staudenmeier 1999 : 36

¹⁵⁴ *ibid.* : 86-87

(3) Způsoby uchopení tématu životního prostředí společenskými a humanitními vědami ve 2. polovině 20. století

Viděli jsme dosud na řadě příkladů, že v celé historii moderního evropského uvažování o tom, jaký postoj má lidstvo zaujmout vůči přírodě, vždy existovaly proudy, které zpochybňovaly všeobecně převažující představu člověka jako vrcholu stvoření, který se musí utkávat za své osvobození ve věčném „boji s přírodou“, ztotožnitelném se společenským pokrokem. Ke skutečnému proniknutí těchto sporů do centra akademické i veřejné diskuse ovšem bylo třeba – jak bývá v podobných případech téměř pravidlem – relativně „dramatického“ procitnutí.

Ekologii (resp. environmentalistiku) lze považovat za komplexní mezioborovou snahu o objektivní řešení problematických (podle některých autorů dokonce fatálních) otázek vztahu moderní euroamerické společnosti a ostatní okolní živé i neživé přírody, pro niž se vžilo označení „životní prostředí“. V této podobě se „ekologie“ a „zelené myšlenky“ postupně dostávají do středu pozornosti veřejné i akademické debaty zhruba od počátku 70. let. Tehdy Konrad Lorenz postupně obrací svou vědeckou orientaci od etologie k ekologii a podobný proces počíná také ve většině ostatních sociálních věd – „*odmítnutí většiny dosavadního myšlení jako ekologicky nedostatečného a zároveň snaha o navazování na minulost tam, kde je to možné.*“¹⁵⁵

Proč k tomu dochází právě v této době? Důvodů je samozřejmě celá řada. Již v 50. a 60. letech vyšlo několik klasických environmentálně orientovaných prací společenskovědního zaměření: např. M. Bookchin píše o nebezpečí chemických pesticidů od roku 1952, R. Carsonová s větším ohlasem v roce 1962 (1996), v témže roce publikuje svou historii environmentálního myšlení S. Udall¹⁵⁶; O. Duncan formuluje na přelomu 50. a 60. let teorii „ekologického komplexu“, L. White vydává svou obžalobu křesťanství v roce 1968 (2001).¹⁵⁷ Zdá se však, že nejvýrazněji na veřejné chápání tohoto problému zapůsobila v roce 1971

¹⁵⁵ Foster 1999 : 366

¹⁵⁶ Jde o knihu „The Quiet Crisis“, v níž Udall mj. konstatuje, že velké civilizace minulosti zanikly, neboť se nenaučily fungovat v harmonii s přírodou (Keller 1997 : 112).

¹⁵⁷ Některé z uvedených prací jsou přiblíženy na jiných místech tohoto textu.

vydaná první zpráva Římského klubu¹⁵⁸ s názvem „MEZE RŮSTU“ („LIMITS TO GROWTH“). Jejím hlavními autory byli manželé Meadowsovi, kteří zde spolu se svými spolupracovníky formulovali znepokojivý a šokující závěr, že se při zachování současných růstových charakteristik a tendencí ekologický kolaps s následkem prudkého populačního poklesu dostaví již v průběhu 21. století. Fakt, že kniha byla přeložena do více než 30 jazyků a celkově se prodalo na 30 milionů výtisků, dává tušit, že uvědomění ekologické krize bylo v následujících letech jednou z centrálním formativních sil uvažování akademického i laického.

Kromě toho nelze opomenout ani fakt, že 70. léta ve Spojených státech byla obdobím ekonomické deprese, což vedlo – přinejmenším dočasně – také k obecnějším úvahám o tom, do jaké míry je cesta nastoupená euroamerickou civilizací „udržitelná“. Ponechme zde stranou otázku, jak byly tyto úvahy motivovány¹⁵⁹ - důležité v tuto chvíli je, že je zhruba od roku 1971 otázce vztahu člověka a přírody věnován ve veřejné diskusi největší prostor v celé historii průmyslové civilizace. Jak upozorňuje Naess, až do počátku 60. let převládala mezi ochranáři představa, že postoj lidí k přírodě lze změnit přímým působením na lidi. O tom, že lidské působení na přírodu má nesporně své negativní aspekty, již psalo mnoho dřívějších autorů, ale zlověstně konkrétní obrysy získal tento vliv člověka na ostatní organismy teprve v aféře pesticidů, kterou otevřela v roce 1962 Carsonová¹⁶⁰, a tento problém tak „jasně a drasticky ukázal, že je třeba se neodkladně pustit do podstaty problému – typu výroby a spotřeby.“¹⁶¹

Podívejme se nyní na jednotlivé směry, jež můžeme rozlišit v rámci soudobého environmentálního hnutí, které se začalo formovat od druhé poloviny 60. let, výrazněji v 70. letech minulého století. Toto hnutí dává svou analýzou společenských a myšlenkových příčin ekologické krize vzniknout environmentální filosofii, environmentální etice a s jistým zpožděním také environmentální sociologii. Myšlenkově a někdy i prakticky navazují mnozí environmentalisté a ekologové na tradici amerického ochranářského hnutí, které jsem krátce

¹⁵⁸ Římský klub byl založen v roce 1968 A. Pecceim jako sdružení uznávaných osobností z celého světa. Jeho úkolem je analýza vývoje světa a následné určení směru růstu, resp. toho, jaká má tento růst omezení.

¹⁵⁹ Odkazují zde především na známý spor mezi tzv. „kornukopiány“ (od řeckého *cornucopia* - „roh hojnosti“) a jejich odpůrci.

¹⁶⁰ Viz Carsonová 1996. Na druhou stranu ovšem např. Lovelock (2006) konstatuje, že zpolitizování otázky pesticidů a jejich následný plošný zákaz ve všech státech světa bylo jedním z největších přehmatů environmentálního hnutí a že šlo o „sobecký, špatně informovaný čin vyvolaný bohatými radikály prvního světa“ (Lovelock 2006 : 131). Ve třetím světě totiž citlivé a rozumné užívání DDT umožňovalo výrazně snižovat riziko některých vážných chorob, např. malárie. Zákaz užívání pesticidů tak vedl v rozvojových zemích ke značným zdravotním komplikacím.

¹⁶¹ Naess 1993 : 191

představil prostřednictvím osoby Johna Muira, jiní se naopak od této linie distancují. Ačkoli tedy mezi jednotlivými proudy, z nichž se některým budeme níže podrobněji věnovat (hlubinná ekologie, sociální ekologie, ekofeminismus), existují určité rozpory, jak konstatuje Gary Fine, v jedné věci se shodnou téměř všichni: „*lidé nezacházejí s přírodou zrovna dobře.*“¹⁶² Prostředí je ekologie bez ohledu na příslušnost k té které „škole“ vždy chápáno jako nesporná skutečnost, která je lidskou činností ohrožena.¹⁶³

(3.1) Hlubinná ekologie

Na individuální úrovni jedince se pokouší upravit směřování společnosti v souladu s „*imperativem ochrany přírodního prostředí*“¹⁶⁴ škola tzv. hlubinné ekologie, již je myšlenkovým zakladatelem norský filosof Arne Naess. Společně s ním později některé klíčové teze hlubinné ekologie rozpracovali filosofové G. Sessions a B. Devall.¹⁶⁵ Podle Kellera (1997) reflektuje hlubinná ekologie střet moderní ekonomiky a jejího fungování s fungováním přírody - shledání skutečnosti, že „*svým chodem a svojí expanzivitou bez hranic průmyslová moderní ekonomika přírodu ohrožuje.*“¹⁶⁶ Podmínkou řešení ekologické krize je podle hlubinné ekologie zásadní proměna lidské společnosti ve směru k biocentrismu, která počíná u každého člověka jako individua¹⁶⁷. Naess usiluje o popis hlubšího a spirituálnějšího přístupu k přírodě, tak jak je obsažen např. v dílech Leopolda nebo Carsonové, a snaží se o zavedení uceleného „*náboženského a filosofického světového názoru.*“¹⁶⁸

Naess poprvé v roce 1973 rozlišil ekologii na „mělkou“ a „hlubokou“ (či „hlubinnou“¹⁶⁹). Vystihuje tak zásadní rozpor v hledání řešení environmentální krize – zda je

¹⁶² Fine 2001 : 30

¹⁶³ Fine zachází ve svém textu ještě o něco dále a snaží se o dekonstrukci právě této obvykle nezpochybnované, axiomatické skutečnosti – tedy „přírodnímu prostředí“, které je dle jeho soudu nutno považovat za sociální konstrukt a jako takový jej analyzovat. Krátce jsem se k této otázce dostal v první části mé práce, zájemce o hlubší vhled do této inspirativní tematiky odkazuji na citovaný článek (Fine 2001).

¹⁶⁴ Keller 1997 : 110

¹⁶⁵ Devall – Sessions 1996

¹⁶⁶ Keller 1997 : 110

¹⁶⁷ Librová 1994 : 166

¹⁶⁸ Devall – Sessions 1996 : 98

¹⁶⁹ Oba tyto způsoby překladu anglického „deep“ – „hluboká“ a „hlubinná“ – zde pro jednoduchost používám jako zcela zaměnitelná synonyma. Podrobněji k jejich poněkud odlišnému obsahu srv. Kohák 2002.

skryto v „náročnější technice nebo v méně náročném lidstvu.“¹⁷⁰ Jako „mělkou“ označoval Naess takovou ekologii, která se zajímá především o šetrné, ale dlouhodobě udržitelné výrobní postupy – povrchní ochranu přírody vedenou antropocentrickými motivacemi, takovou, jakou by ve sporu Muira s Pinchotem zastával druhý jmenovaný. Překonání ekologické krize je „mělkými“ ekology redukováno na technickou obtíž a „změnu ekonomického systému a lidského uvažování prý netřeba.“¹⁷¹ „Hlubinná“ ekologie oproti tomu usiluje o nalezení prapůvodních, nejhlubších civilizačních příčin ekologické krize, které nalézají zejména v mýtu pokroku a v konzumeristické povaze současné společnosti, přičemž v tomto úsilí překračuje hranice jakéhokoli vědeckého oboru své doby.¹⁷²

V článku „ZTOTOŽNĚNÍ JAKO ZDROJ HLUBINNÝCH EKOLOGICKÝCH POSTOJŮ“, který Kohák (2002) zařazuje do druhé fáze Naessova myšlení, autor uvádí, že hlubinné ekologické hnutí je podporováno mnoha různými jednotlivci a skupinami, kteří mají společné zejména „způsoby zakoušení a prožívání přírody a rozmanitosti kultur“,¹⁷³ mnozí z nich navíc sdílejí také hodnoty a životní styl, jež by bylo možno označit jako „dobrovolná skromnost“.¹⁷⁴ Klíčovým postřehem hlubinné ekologie je, že není možné ontologicky rozlišovat v oblasti existence, tedy že neexistuje distinkce mezi „lidským“ a „mimolidským“. Z tohoto předpokladu vyvozuje Naess dvě hlavní normy:

(1) Norma seberealizace: vychází z pojmu Já (Ego) a buddhistické tradice seberealizace, kterou Naess vykládá jako „zkušenost jednoty v rozmanitosti.“¹⁷⁵ Naše úplné Já je tedy to, s čím se ztotožňujeme, cestou seberealizace je tak rozšiřování našeho ztotožnění, tj. zahrnování stále širšího okruhu živých bytostí do našeho Já. Tím podle Naesse pojmy jako „altruismus“ nebo „sobectví“ pozbývají smyslu, neboť všechny životy jsou v ideálním případě součástí jediného Já: „*Jestliže tedy soudíme, že my, naše rodina, naši přátelé máme vlastní hodnotu, pak rozšiřující se ztotožnění nevyhnutelně vede k uznání, že také ostatní mají vlastní hodnotu. Vrcholně metafyzický postoj pak zahrnuje přiznání vlastní hodnoty všem živým bytostem. Právo na život je jen odlišným vyjádřením této hodnoty.*“¹⁷⁶

¹⁷⁰ Kohák 2002 : 112

¹⁷¹ Naess 1993 : 144

¹⁷² Naess 1996 : 82

¹⁷³ *ibid.* : 83

¹⁷⁴ Ke vztahu dobrovolné skromnosti a hlubinné ekologie viz také část (5) tohoto textu.

¹⁷⁵ *ibid.* : 86

¹⁷⁶ *ibid.* : 91

(2) Norma biocentrické rovnosti: jde v ní o „uznání, že všechny entity v biosféře mají rovné právo žít a rozkvétat, a dosahovat tak vlastních individuálních forem rozvoje a seberealizace (...)“¹⁷⁷, neboť coby části téhož celku mají vlastní hodnotu.

Naess a Sessions v dubnu 1984, v den narozenin Johna Muira, zformulovali osm hlavních zásad hlubinné ekologie, které ovšem nesmí být chápány jako předpisy nebo příkázání, jde spíše o podněty k individuálnímu rozvíjení a vypracovávání vlastních variant „ekosofie“ coby praktické filosofie vycházející z hlubinně ekologických idejí. Tyto zásady jsou následující:

(1) zdraví a rozkvět všeho života na Zemi mají inherentní hodnotu nezávislou na užitečnosti pro člověka;

(2) bohatství a rozmanitost životních forem k těmto hodnotám přispívají a samy o sobě jsou hodnotou;

(3) lidé mají právo toto bohatství a rozmanitost ochuzovat jen tehdy, je-li to „*nutné k uspokojení jejich životních potřeb*“¹⁷⁸;

(4) „*Rozkvět lidského života je slučitelný s podstatným zmenšením lidské populace. Rozkvět mimolidského života to vyžaduje.*“¹⁷⁹

(5) Člověk v současnosti příliš zasahuje do mimolidského světa a situace je čím dál horší;

(6) je třeba změnit taktiky jednání, přičemž výsledek bude hluboce odlišný od současného stavu;

(7) nastane ideologická proměna, po níž bude mít cenu kvalita života, nikoli rostoucí životní úroveň;

(8) kdo se hlásí k předchozím tezím, je povinen nezbytné změny podporovat a usilovat o ně.¹⁸⁰

Za největší Naessův přínos ekologické etice považuje Kohák jednoznačné tvrzení, že v řešení ekologické krize lidstvo rozhodně nevystačí pouze s technikou. Zároveň poukazuje na to, že jakkoli je podíl Sessionse, Devalla a dalších nesporný, co se týče širšího

¹⁷⁷ Devall – Sessions 1996 : 100

¹⁷⁸ *ibid.* : 103, důraz v orig.

¹⁷⁹ *ibid.*

¹⁸⁰ dle *ibid.* : 102-103; komentáře Sessionse a Naesse k uvedeným tezím tamtéž : 103-106.

filosofického ukotvení a propagace Naessových idejí, posunuli ve svých interpretacích jeho původní záměr nastínit řešení ekologické krize obecnou proměnou lidských postojů směrem k subjektivismu, k „*osobní seberealizaci ztotožněním s mimolidským bytím*.“¹⁸¹ Silné osobní sympatie vyjadřuje myšlenkám hluboké ekologie Lovelock¹⁸², který dokonce přirovnává „hlubinné ekology“ k soudobým následovníkům Gándhího¹⁸³ ve smyslu, že podobně jako tento indický guru učí ostatní a jdou jim příkladem svým vlastním životem.¹⁸⁴

K myšlenkám hlubinné ekologie se naopak kriticky stavěl Josef Vavroušek, dřívější ministr životního prostředí ČSFR.¹⁸⁵ Biocentrický postoj považuje za problematický v tom smyslu, že pokud by vůbec bylo možné, aby ve společnosti převážil, vedl by pouze k vystřídání současného krajního antropocentrismu opačným extrémem. Keller v rozvíjení Vavrouškových myšlenek pokračuje: „*Ať chceme, či nikoliv, člověk prostě je výjimečnou bytostí. Celý problém spočívá však v tom, jakým způsobem si svou výjimečnost oproti jiným tvorům dokazuje. (...) Bude třeba naučit se osvědčovat si svou vlastní výjimečnost méně barbarskými způsoby. (...) Pochopíme-li člověka jako jedinou bytost schopnou mezidruhového altruismu, přiblížíme se k rovnováze mezi ideály humanismu a zachováním přírody zaručeněji, než budeme-li se snažit pouze stírat rozdíly mezi sebou a ostatními živými tvory.*“¹⁸⁶

(3.2) Ekofeminismus

Zajímavý směr environmentálního uvažování, který je zároveň poměrně úzce spjat s kategorií životního stylu, představuje *ekofeminismus*. Jak už dává tušit název, v tomto pojetí se snoubí myšlenky feminismu a ochrany přírody. Základem tohoto spojení je klíčová myšlenka, že příroda je v jistém smyslu „*spolutrpitelekou žen*.“¹⁸⁷ Ženy jsou v některých pojetích také „*přirozeně propojeny s přírodou skrze duchovní imaginárnost: starobylá*

¹⁸¹ Kohák 2002 : 116

¹⁸² Mimochodem, Lovelockovu teorii Gaia (srv. např. Lovelock 1987, 2006) je dle mého názoru možné chápat i jako exaktní přírodovědeckou koncepci, která staví na velice podobných idejích jako hlubinná ekologie.

¹⁸³ Naess se ostatně Gándhího filosofií odborně zabýval v letech předcházejících formulaci koncepce hlubinné ekologie.

¹⁸⁴ Lovelock 2006 : 167

¹⁸⁵ Keller 1995

¹⁸⁶ *ibid.* : 39-40

¹⁸⁷ Librová 1994 : 82

*metafora Bohyně Země nebo Matky Přírody.*¹⁸⁸ Svět racionality, panství, pokroku a kořistnictví označují ekofeministky za typicky mužský – vlastnosti civilizace a moderní společnosti, které nás k práhu ekologické krize dovedly, jsou v jistém smyslu extrapolací a zbytněním obecných charakteristik mužské části populace a vinou patriarchálního uspořádání euroamerické společnosti se jim dostalo neúnosného rozšíření. Ekofeminismus v současné době stojí za mnoha mírovými hnutími a akcemi ochrany přírody – ostatně již jeden z historicky prvních spotřebitelských bojkotů byl v roce 1792 iniciován ženami.¹⁸⁹ Chápeme-li konzumerismus jako jeden ze společenských kořenů ekologické krize, pak jistě není od věci, že i v 60. a 70. letech 20. století bylo právě feministické hnutí zaměřeno proti bezmyšlenkovité spotřebě ze všech sociálních hnutí takřka nejradikálněji: „*Feministky napadaly reklamní kampaně propagující [některé výrobky] a tím, že odmítaly líčidla, módu a nutnost mít neustále neposkvřněnou podlahu, zřikaly se samotné potřeby vůbec určité výrobky kupovat.*“¹⁹⁰ Ke klasickým textům ekofeminismu na poli akademické filosofie patří proslulá kniha Carolyn Merchantové „THE DEATH OF NATURE: WOMEN, ECOLOGY AND THE SCIENTIFIC REVOLUTION“ (1980).

Librová shrnuje závěry ekologicky poučeného feminismu a ekofeminismu následovně: „*Je to právě mužský svět racionality, svět navenek zaměřené práce, soutěže, agresivity a rychlosti, který hrozí zničit tuto planetu. Pasívnější ženská kultura, vycházející z blízkosti přírodě, schopnosti soucitu a pokory, dává naději na odstranění lidského nepřátelství vůči zemi.*“¹⁹¹ Nutno ovšem podotknout, že se ekofeminismus v těchto svých východiscích, jimiž připouští určité přirozené zvláštnosti ženské povahy, značně odlišuje od klasického feminismu. Ten naopak prosazuje myšlenku, že ženy jsou mužům ve všem rovny, že se od nich ve svých přirozených schopnostech a ambicích nijak neliší. Tento rozpor je příčinou složitého přijetí ekofeministických idejí v řadách „tradičních“ feministek a zároveň faktu, že mnoho sympatizantů ekofeminismu se s „klasickým“ feminismem programově neztotožňuje. Řekl bych, že také díky této své neortodoxnosti může být ekofeminismus značně

¹⁸⁸ Purchase 2002 : 81

¹⁸⁹ Průběh tohoto bojkotu je zachycen např. v článku Charlotte Sussman (1994). Problematiku konzumace cukru karibské provenience v Británii sklonku 18. století zde autorka užívá coby nástroje analýzy koloniální politiky Spojeného království a centrální úlohy ženské cti („female virtue“) - především pak soustrasti a sympatií žen vůči zotročeným domorodcům - v dlouhodobém procesu přehodnocování vztahu Británie ke koloniím, potažmo i formálního zrušení otroctví jako takového, k němuž ve většině tzv. rozvinutých států došlo v průběhu 19. století.

¹⁹⁰ Kleinová 2005 : 293

¹⁹¹ Librová 1994 : 84

inspirativním přístupem k odkrývání příčin ekologické krize a hledání jejich individuálních, životně-stylových forem řešení.

Ačkoli se tím dopustím mírného zjednodušení, konstatujme zde, že v zásadě jde ekofeminismu o celospolečenský posun směrem od „typicky mužských“ k „typicky ženským“ vlastnostem. Tím není ovšem míněno, aby v sobě muži potlačili své přirozené vlastnosti vycházející z fyzické síly; důležité je spíše to, jakým směrem je tato mužům vlastní rozhodnost, neústupnost a síla orientována, přičemž k ní zároveň musí přistoupit „ženské“ vlastnosti empatie, trpělivosti, altruismu, lásky a soucitu. Nejde o žádný novodobý postmoderní konstrukt, jak by se snad mohlo zdát – podobnou „soucitnou autoritu“ nacházíme již v mnoha postavách historických mýtů a příběhů, u středověkých rytířů, ale i u divého muže Enkidua z výše již zmiňovaného „*Eposu o Gilgamešovi*“.¹⁹²

Osm základních tezí ekofeminismu předkládá Karen J. Warrenová¹⁹³, Kohák (2002) přitom poukazuje na jejich pozoruhodnou podobnost tezím hlubinné ekologie. Znějí takto:

(1) *ekofeminismus zastává postoj biotického egalitarismu*, je mu cizí jakákoli hierarchizace a nadřazenost;

(2) *ekofeminismus je kontextuální*, etiku nechápe formalisticky, ale jako organickou součást lidského života ve společnosti;

(3) *ekofeminismus je pluralistický*, kulturu tedy pojímá nutně v kontextu přírody a nevolá po příklonu k jednomu z těchto pólů;

(4) *ekofeminismus je vývojový*, teorii chápe jako něco, co postupně narůstá a vyvíjí se, jak se přidávají další hlasy, jež vidí v útlaku přírody a útlaku žen souvislost;

(5) *ekofeminismus je inkluzivní*, naslouchá všem utlačovaným, ať už je příčinou útisku pohlaví, etnická příslušnost nebo náboženství;

(6) *ekofeminismus odmítá snahu o objektivitu* - nutně musí vždy stát *na straně* utlačovaných *proti* utlačovatelům, v nerovnoměrném mocenském vztahu není místo pro vyrovnaný pohled;

(7) *ekofeminismus zdůrazňuje hodnoty péče, přátelství, lásky, vzájemnosti* proti hodnotám dobývání a vykořisťování;

¹⁹² *ibid.* : 85

¹⁹³ in Pojman 2001

(8) *ekofeminismus popírá abstraktní individualismus*, lidskost chápe v jejím kontextu společenském i environmentálním.¹⁹⁴

Zásadní kritický pohled na některé specifické podoby ekofeminismu předkládá Purchase (2002), který soudí, že „*hrubé, bio redukcionistické tvrzení o ženské (nebo mužské či rasové) nadřazenosti neslouží žádnému dobrému cíli; slouží jen k rozdělení zeleného hnutí (a dalších pokrokových hnutí) na antagonistické tábory.*“¹⁹⁵ Vymezuje se tak ale spíše proti nerozváznému využívání mytologického konceptu Matky Země (příp. dalších „esoterických“ pojmů) některými ekofeministkami, nežli přímo vůči myšlenkám stojícím v základu ekofeministického hnutí, tak jak jsme si je představili výše.

(3.3) Sociální ekologie

Autorem konceptu sociální ekologie a zakladatelem stejnojmenného vědního oboru (je americký filosof Murray Bookchin (1921-2006). Tento autor již v 50. letech, kdy ochrana životního prostředí stála stranou zájmu majoritní společnosti, otevřel problém pesticidů a kontroverzi jaderné energie a obsadil tak se svým pojetím do určité míry „niku“, která z tehdejšího nezájmu sociologie vzniká v úvahách o ekologických otázkách a jejich společenských souvislostech.¹⁹⁶

Počátkem 60. let ve své knize „*ECOLOGY & REVOLUTIONARY THOUGHT*“ vyslovil radikální kritiku moderní společnosti z pozic ekologie propojené s anarchismem. Stěžejními díly, v nichž Bookchin představil své pojetí sociální ekologie a možných žádoucích podob společenského uspořádání, jsou dále zejména „*THE ECOLOGY OF FREEDOM: THE EMERGENCE & DISSOLUTION OF HIERARCHY*“ (1982), „*TOWARD AN ECOLOGICAL SOCIETY*“ (1980) a „*REMAKING SOCIETY: PATHWAYS TO A GREEN FUTURE*“ (1990). Bookchinova koncepce není ani pesimistická, ani moralistická, což jsou charakteristiky pro některou ekologickou literaturu příznačné. Naopak „*Bookchinovo dílo obsahuje jasně vyjádřenou naději, že je možné vytvořit ‚společnost dostatku‘, která bude uspokojovat potřeby i tužby člověka, a*

¹⁹⁴ dle Kohák 2002 : 130-131

¹⁹⁵ Purchase 2002 : 81

¹⁹⁶ Keller 1997 : 123

zároveň tato společnost bude šetrná k životnímu prostředí, protože se svou strukturou a fungováním přizpůsobí přírodě.“¹⁹⁷

Bookchin se o ekologii člověka začíná vážněji zajímat na počátku 50. let a vyústěním tohoto jeho úsilí byla kniha „OUR SYNTHETICAL ENVIRONMENT“ (1962), která vyšla pouhých několik měsíců před Carsonové „Tichým jarem“. Bookchin v té době používal pojem „human ecology“, který definuje jako studium interakcí mezi člověkem a přírodou. Lidské přetváření přírody je podle něj logickým vyústěním faktu, že se lidstvo stalo dominantním druhem na Zemi, toto přetváření však nesmí „přesáhnout určitou mez, za níž člověk ohrozí předpoklady svého vlastního biologického trvání.“ Bookchin však nikdy netematizoval tehdy hojně diskutované problémy „přírodních zdrojů“ ani „přelidnění“¹⁹⁸, věnoval se spíše úvahám o „znečišťování a poškozování přírody a o likvidaci přirozeného prostředí pro člověka a tím také o hrozbách pro lidské zdraví a lidský život.“¹⁹⁹

Ekologie má podle Bookchina jako poslední z věd sociálně-kritický ráz²⁰⁰, navíc jde o kritiku vpravdě radikální, neboť má zásadně přehodnocovat veškeré vztahy člověka ke světu kolem něj i ke společnosti. Globální měřítko poškozování přírody ve 20. století vede podle Bookchina k hrozbě destrukce přírody i lidstva: „Člověk se chová jako ‚ničivý parazit‘.“²⁰¹ Co k této proměně člověka v parazita vedlo? Kořen problému Bookchin nachází ve společenské struktuře, která je podobně „nerovnovážná ... jako vztah člověka k přírodě.“ Historicky jsou „kořeny nezdravého vztahu k přírodě právě v takových společenských institucích, které zároveň přinesly podmanění člověka.“ Bookchin tak v podstatě zastává podobné teze jako ekofeminismus, ale neomezuje se pouze na pojmání žen v roli utlačovaných, hovoří obecněji o společenském útlaku inherentně přítomným v samých základech Západní kultury. Bookchin zásadně oponuje názoru, podle něhož je panský kořistnické chápání přírody vlastní všem lidským společenstvím, tvrdí naopak, že je takový postoj většině tzv. primitivních či preliterárních národů zcela cizí.²⁰²

¹⁹⁷ Tomek – Slačálek 2006 : 497

¹⁹⁸ Oba pojmy naopak Bookchin později kritizoval - v pojmu „přírodních zdrojů“ viděl redukcionistické „zpředmětnění“ přírody, „problém přelidnění“ pak považoval de facto za nesmyslný, neboť chronický nedostatek v některých částech světa není dle jeho soudu důsledkem populační exploze, ale nespravedlivé distribuce statků, a jako takový je odstranitelný strukturální proměnou společnosti.

¹⁹⁹ Tomek – Slačálek 2006 : 500

²⁰⁰ Ostatní vědy v jejich tehdejší podobě Bookchin považoval, věren svému anarchistickému přesvědčení, za „dekadentní“ a po kooptaci vládnoucí třídou již vyhaslé.

²⁰¹ Bookchin, M.: Post-Scarcity Anarchism, Berkeley 1971 : 61.

²⁰² Keller 1997 : 124

Sociální alternativa vůči kapitalistické konzumní společnosti, kterou Bookchin předkládá, se pak v podstatě shoduje s anarchistickými ideály společenského uspořádání. Vzor ideální organizace společnosti nachází Bookchin přímo v přírodě - v jejím rámci nejsou vztahy uspořádány hierarchicky, ale na základě spolupráce, což přispívá dle jeho názoru ke stabilitě a harmonii systému.²⁰³ Anarchismus se v Bookchinových očích jeví „*extrémně realistickým řešením situace, před níž je lidstvo postaveno.*“²⁰⁴ Společné rysy anarchismu a ekologie tkví podle Bookchina v

- (a) důrazu na spontaneitu,
- (b) důrazu na diferenciaci,
- (c) důrazu na decentralizaci pospolitostí.²⁰⁵

Podle Purchase (2002) Bookchin „*přesvědčivě ukázal, že s jeho necentristickým a nehierarchickým receptem na pořádek bez státu je anarchismus jedinou sociální filosofií schopnou zabezpečit dlouhodobé přežití našeho druhu a naší planety.*“²⁰⁶ Přesto se postupem času v 80. a 90. letech Bookchin s idejemi tradičního anarchismu a způsoby jejich praktikování v soudobé Západní kultuře vnitřně rozešel.

V 70. letech Bookchin spoluzakládá Institut sociální ekologie v americkém Vermontu, čímž fakticky počíná historie sociální ekologie jako samostatného vědního oboru – již v době, kdy se již rodí environmentální sociologie, jejíž cíle jsou formulovány podobně, a kterou se budeme zabývat v následujícím oddíle. Sociální ekologie v Bookchinově pojetí „*upozorňovala na souvislosti ekologických a sociálních problémů a snažila se propojovat jejich řešení.*“²⁰⁷ Bookchin se kriticky vymezil vůči některým dalším proudům ekologického hnutí té doby, např. „environmentalismu“ (označuje tak snahu o ochranu *přírody* chápané jako zdroj výrobního materiálu, s využitím stávajících institucionálních prostředků bez proměny společenského uspořádání). Kriticky se též vymezuje vůči hlubinné ekologii (3.1), čemuž se obsáhle věnuje Keller (1997).²⁰⁸

²⁰³ *ibid.* : 125

²⁰⁴ Tomek – Slačálek 2006 : 502

²⁰⁵ *ibid.* : 503

²⁰⁶ Purchase 2002 : 61

²⁰⁷ Tomek – Slačálek 2006 : 512

²⁰⁸ Šlo o spor Murraye Bookchina s čelním představitelem radikální ekologické organizace Earth First! Davidem Foremanem, stoupencem idejí hlubinné ekologie: „*Bookchin kritizoval ochránce divočiny za naprostou ignoranci společenských podmínek devastujícího přístupu člověka ke světu, Foreman obvinil sociální*

Ačkoli jsme dříve uvedli, že Bookchin chápe člověka jako „ničivého parazita“, neznamená to v žádném případě sklon k antihumanismu. Drtivá většina problémů soudobé společnosti tkví podle Bookchina v jejím chybném uspořádání, nikoli v rozvoji technologie nebo v přelidnění. Odmítá tak postoje ekoanarchistického primitivismu (někdy hraničícího až s neo-ludditismem), jenž spatřuje kořeny ekologické krize primárně v moderních technologiích a zasazuje se za návrat k historicky dřívějším formám společenské organizace (např. J. Zerzan²⁰⁹). Kromě toho také v roce 1991 Bookchin varoval, „že přijetím malthusovských koncepcí by se z ekologie mohla stát nová ‚bezcitná věda‘, která by také mohla posloužit jako záminka ke stupňování útlaku lidí, aniž by to přispělo ke skutečnému řešení ekologických problémů.“²¹⁰

Keller (1997) s přispěním Mellosovy kritiky (1988) poukazuje na problematické stránky Bookchinovy koncepce sociální ekologie: z jistého úhlu pohledu jej lze považovat za projev klasického maloburžoazního radikalismu protestujícího proti globalizaci a byrokratizaci trhu i společnosti. Přinejmenším sporná je i Bookchinova představa „nehierarchických, kooperativních a soběstačných“ přírodních systémů, jež by měly těmito vlastnostmi jít příkladem lidské společnosti. Za nejpřínosnější v tomto kontextu ovšem považují Kellerovo tvrzení, že tyto údajně „přirozené“ kvality ekosystémů „mohou být jen zpětným promítnutím tradičních idejí anarchismu do světa přírody“, aby pak posloužily jako empirický doklad všeobecné platnosti určitých podobných typů sociální organizace.²¹¹ I přes některé kontroverzní aspekty Bookchinova díla ovšem považují významnou úlohu tohoto autora ve formování environmentálního myšlení druhé poloviny 20. století i strukturaci zelených hnutí téže doby, stejně jako v začlenění ekologických témat do věd o společnosti, za nespornou. Jak uvidíme později, Bookchin se také vyjádřil k životně-stylovým otázkám environmentálního hnutí v tématu „individualizace ekologické krize.“²¹²

ekology z toho, že ekologii používají jen jako zástěrku pro prosazování svých levicově anarchistických receptů na společenské uspořádání.“ Z ohnivé diskuse obou ekologů vzešlo určité sblížení obou jimi zastávaných koncepcí, ale i vyjasnění přetrvávající odlišnosti názorů, zachycené společnou knihou „Defending the Earth“ (Keller 1997 : 134-135).

²⁰⁹ Zerzanova filosofie je ve svém základu výzvou k opuštění soudobé civilizace a návratu k venkovským společnostem lovců a sběračů. Zerzan, J.: „Running on Emptiness: The Pathology of Civilization“, Feral House 2008. Srv. Tomek – Slačálek 2006 : 545-566, k Bookchinově ostré kritice Zerzanova myšlení, k níž došlo po soudním sporu s trojnásobným vrahem „Unabomberem“, jenž se ve svém manifestu s řadou idejí anarchoprimitivismu shoduje, viz konkrétně str. 553 citované knihy.

²¹⁰ Tomek – Slačálek 2006 : 513

²¹¹ Keller 1997 : 125

²¹² Viz str. 81 této práce.

(4) Sociologie a životní prostředí.

Etablování environmentální sociologie jako specifické subdisciplíny.

Jakkoli je akademické uvažování v kontextu ekologické krize převážně záležitostí až posledních 50 let, lze i v klasické sociologii přelomu 19. a 20. století lze najít mnoho inspirace k některým otázkám, jež jsou dnes považovány za doménu environmentální sociologie. Jeden ze zakladatelů této subdisciplíny dokonce napsal, že „*smysluplnou environmentální sociologii lze vytvořit také z děl tří klasických teoretiků*“²¹³. Než se tedy dostaneme přímo ke specifickému odvětví environmentální sociologie, podívejme se spolu s dalšími autory²¹⁴ na odkaz, který nám zanechali tři z „otců zakladatelů“ sociologie – Max Weber, Émile Durkheim a Karl Marx.

Karl Marx (1818-1883) je jistě jedním z nejvlivnějších, nejkontroverznějších a také nejrozumněji interpretovaných sociologů²¹⁵ v historii lidstva. Podobně jako o dalších aspektech jeho teoretického sociálně-kritického systému, také o environmentalistické interpretaci Marxova díla panují podle Fostera (1999) v rámci sociálněvědní obce spory tak rozsáhlé, že zcela zastiňují diskuse o ekologických tématech v dílech ostatních klasiků. Různé názory na tuto otázku lze rozčlenit do čtyř kategorií:

(1) Marxovo dílo je od samého počátku jako celek antiekologické a zároveň neoddělitelné od praxe SSSR;

(2) rané Marxovo dílo může být inspirativním zdrojem ekologického myšlení, později se však tento autor přiklonil ke stanoviskům „Prométheovským“, tedy antiekologickým, pro-technologickým;

(3) Marx vypracoval analýzu ekologického úpadku v souvislosti se zemědělstvím, tato ale zůstala oddělena od jádra jeho další sociální analýzy;

²¹³ Buttel 1986 : 340

²¹⁴ Buttel 2005, Foster 1999

²¹⁵ Dovoluji si zde Marxe pro zjednodušení považovat za „sociologa“, ačkoli on sám by proti tomuto označení jistě protestoval.

(4) Marxovo dílo je systematickým vzhledem do tématu úpadku přírodního prostředí (zejména co se týče úrodnosti půdy), přičemž jde navíc o analýzu provázanou s ostatními aspekty jeho myšlení a otevírá i téma ekologické udržitelnosti.²¹⁶

Nejpádňější kritiky vztahu Marxova myšlení a environmentální problematiky předložili autoři spadající do druhé skupiny ze shora uvedených, mezi nimi např. A. Giddens, T. Benton nebo R. Eckersley. Marxovu dílu je obvykle vytýkáno, že přehlíží následující: (a) vykošťování přírody; (b) roli přírody v tvorbě hodnoty; (c) existenci rozdílných přírodních limitů; (d) proměňující se charakter přírody a jeho vliv na lidskou společnost; (e) úlohu technologie v úpadku životního prostředí; (f) nemožnost řešení environmentálních problémů pouhým ekonomickým nadbytkem.

Sám Foster naopak soudí, že Marx je autorem „*silné analýzy tehdy nejvýznamnější ekologické krize – problému úrodnosti půdy v kapitalistickém zemědělství – a také se vyjádřil k dalším velkým krizím své doby (úbytek lesů, znečištění měst, Malthusiánské strašidlo přelidnění). Přitom otevřel zásadní otázky týkající se protikladu města a venkova, nezbytnosti ekologické udržitelnosti a také toho, co nazýval 'metabolickým' vztahem mezi lidskými bytostmi a přírodou.*“²¹⁷ Podobně také Buttel (2005) konstatuje, že jakkoli bylo Marxovo rané dílo v určitém ohledu dosti „ekologické“, neznamená to v žádném případě, že by jeho pozdější myšlení odkazy na přírodu či přírodní prostředí neobsahovalo. Marx a Engels „*zhusta poukazovali na rozmach kapitalismu jako na příčinu rozsáhlého znečištění ovzduší a dalšího ohrožování zdraví a pohodlí dělníků, a na nezbytnost toho, aby se politická ekonomie zaobírala vztahy mezi společností a přírodou.*“²¹⁸ Burkett (1996) pak poukazuje na to, že Marx bere ve své analýze výrobních způsobů kromě vnitrotřídních vztahů ohled také na vztahy mezi člověkem a přírodou.²¹⁹

Francouzský sociolog Émile Durkheim (1858-1917) hluboce analyzoval společenské důsledky darwinovské evoluční teorie a došel ke komplexní „koevoluční“ perspektivě.²²⁰ Jak bylo v jeho době poměrně časté, i Durkheim ve své teorii hojně užíval „organicistických“

²¹⁶ dle Foster 1999 : 371-372

²¹⁷ Foster 1999 : 373, překlad JM

²¹⁸ Buttel 2005 : 17

²¹⁹ Burkett, P.: „Some common misconceptions about nature and Marx's critique of political economy“, *Capitalism-Nature-Socialism*, 7 : 57-80, cit. dle Buttel 2005: 18.

²²⁰ Foster 1999 : 370

metafor a konceptů převzatých z biologie²²¹, jedním z takových Durkheimových pojmů, které se dochovaly v učebnicích sociologie až dodnes, je např. pojem „organické solidarity“.²²² Ve slavném spisu „SPOLEČENSKÁ DĚLBA PRÁCE“ pak Durkheim předkládá klíčové teze, které později vešly ve známost jako klasická verze ekologie člověka („human ecology“). „*Slavné schéma vysvětlující přechod od mechanické k organické solidaritě bylo plné odkazů k populační hustotě, nedostatku zdrojů a boji o přežití*“, jež jsou typické spíše pro podstatně mladší verze ekologie člověka.²²³

Posledním z trojice velkých sociologických klasiků, jejichž dílo zde připomínáme, je Max Weber (1864-1920). Ten vydal v roce 1909 kritiku „sociální energetiky“ německého chemika F. W. Ostwalda, v níž projevuje určitou starost ohledně předpokladu neustálé dostupnosti omezených přírodních zdrojů²²⁴. Podobně striktním kritikem byl Weber i v případě sociálního darwinismu a kladl důraz na formální, konceptuální i metodologickou rozdílnost věd sociálních a přírodních²²⁵. Na základě Weberova díla vypracovali konzistentní a vzájemně odlišnou novo-weberovskou sociologii Patrick West (1984) a Raymond Murphy (1994), jejichž příspěvky shrnuje Buttel (2005).

První jmenovaný autor zastává názor, že „z Weberovy historické sociologie náboženství a jeho empirického výzkumu starověké společnosti lze získat bohatou ekologii člověka, provokativní pro současnou environmentální sociologii.“²²⁶ West přitom vychází zejména ze zjištění, že Weberova historická srovnávací metoda spočívala na environmentálních faktorech, jež příležitostně hrály v různých historických údobích významné role. Tyto faktory Weber chápal jako vzájemně interagující a uspořádané ve složitých neformálních modelech, jež často ovlivňovaly chod rozvinutých společností tím, že určité vrstvy společnosti díky nim získaly „selekční výhodu“ oproti vrstvám jiným. K tomuto

²²¹ Keller 2005 : 205

²²² Tímto pojmem Durkheim popisuje povahu společenského pojítka v moderních společnostech, jež je kvalitativně odlišné od pojítka v tradiční společnosti. Organická solidarita, kterou Durkheim vysvětluje pomocí analogie s orgány živé bytosti, se odvíjí spíše od odlišnosti mezi individui nežli podobnosti mezi nimi. Jedinec je do společnosti integrován „*skrze svoji účast na činnosti některé ze specializovaných částí, z nichž se společnost skládá*“ (Keller 2005 : 209). Buttel (2005) konstatuje, že Durkheim sice předpokládal nárůst organické solidarity spolu s modernizací společnosti, zároveň ovšem očekával i problematické upevňování adekvátní integrace a solidarity.

²²³ Buttel 2005 : 18

²²⁴ Foster 1999 : 370

²²⁵ Buttel 2005 : 21

²²⁶ *ibid.* : 19

Buttel poznamenává, že Weber je v tomto smyslu věrnější klasickému darwinismu než sami sociální darwinisté.²²⁷

Murphy (1994) buduje komplexní neoweberovskou environmentální sociologii jaksi „z druhého konce“ Weberova díla, tedy převážně na základě odlišné literatury tohoto klasika. Vychází z Weberova konceptu racionalizace²²⁸, ideálních typů racionality a orientace na jednání, tak jak je tematizoval v „ECONOMY AND SOCIETY“ (1968). Murphy tak soudí, že *„racionalizace a rozmach formální racionality mají tendenci k etice nadvlády nad přírodou (...), k pátrání po technologiích, jež by tuto nadvládu umožnily, a k nepozornosti lidské hrozby pro životní prostředí.“* V návaznosti na to Murphy předpokládá (nikoli nepodobně Weberově koncepci charismatické autority), že v reakci na ekologickou iracionalitu (resp. nerozumnost nebo Kellerovým pojmem „nedomyšlenosti“) v jednání soudobé společnosti budou vznikat sociální hnutí usilující o „znovu-racionalizaci“ soudobých institucí.²²⁹

I dále se v první polovině 20. století objevuje řada „proto-environmentalistických“ textů pocházejících z pera profesionálních sociologů, ovšem vzhledem k již zmíněné imunitě sociologie vůči environmentálním otázkám byly podobné tendence povážlivě podceňovány a v rámci sociologické akademické obce jako celku dosti výrazně podhodnoceny. Bylo tomu tak, přestože jejich autory byli i natolik renomovaní sociální vědci jako P. Sorokin, který se v práci z roku 1942 zabýval analýzou sociálních důsledků hladomoru, nebo W. G. Sumner, jenž v práci vydané roku 1913 formuloval myšlenku nedostatečné kapacity přírodního prostředí pro naplnění potřeb průmyslové civilizace, s ohledem na neblahé důsledky, které by tato skutečnost mohla mít na fungování demokratických politických systémů²³⁰.

Výrazným pokusem o začlenění ekologických principů do sociologické teorie i empirického výzkumu byla díla některých autorů řadících se k tzv. chicagské škole. Mezi členy tohoto uskupení podobně orientovaných sociologů na univerzitě v Chicagu patřil mj. Robert E. Park, Ernst W. Burgess nebo Roderick McKenzie. Ve svých studiích z první poloviny 20. století se pokusili aplikovat základní ekologické pojmy na zkoumání sociálních procesů v rámci města Chicaga. Vzhledem k tomu, že považují tuto historickou etapu sbližování sociologie a ekologie v kontextu své práce spíše za irelevantní – nevyslovuje se ke

²²⁷ Buttel 2005 : 19

²²⁸ Téma racionalizace, tedy „otázka, z jakých zdrojů pramení západní racionalismus a jaké má důsledky pro vývoj kapitalismu“, se táhne jako červená nit celým Weberovým dílem (Loužek 2005 : 307).

²²⁹ Buttel 2005 : 19

²³⁰ Dunlap-Catton 1979 : 244-245

vztahu člověka a přírodního prostředí, ale jde spíše o vysvětlení interakčních mechanismů a přesunů jednotlivých společenských skupin uvnitř umělého prostředí velkoměstského –, představuji zde ve stručnosti klíčové ideje a koncepce autorů chicagské školy především pro úplnost.

Na hledání zákonitostí v prostorové (ekologické) struktuře soudobých měst se jako první zaměřil E. W. Burgess, který vytvořil koncepci koncentrické zonální struktury soudobých průmyslových měst, přičemž hlavní příčinou této struktury byl v jeho pojetí proces růstu města.²³¹ Ekologické principy, které do zkoumání sociální a prostorové struktury města vnesl Burgess, po něm rozpracoval zejm. R. E. Park a jeho žák R. McKenzie, ale i celá řada dalších badatelů chicagské školy, kteří je aplikovali zejm. na sociálně-patologické jevy moderních velkoměst.²³² Výchozí premisou „lidské ekologie“ či „ekologie města“ v pojetí chicagské školy je tvrzení, že prostorová struktura města je výsledkem určité soutěže sociálních skupin v rámci území města. Tato soutěž probíhá ve formě „biotické soutěže“ (boj všech proti všem, vycházející z klasické darwinovy teorie) a „abiotické soutěže“ (boj prostřednictvím určitých kulturních kanálů).

Kritiku ekologického přístupu, který představují zástupci chicagské školy, předkládá počátkem 80. let jeden ze zakladatelů soudobé environmentální sociologie William Catton. Poukazuje především na chybnou aplikaci ekologických pojmů (zejm. pak pojmu „sukcese“) na lidskou společnost. *„Park a jeho kolegové byli příliš zakořenění v ‚době hojnosti‘, než aby byli schopni uvažovat o moderní společnosti jako o přechodném preklimaktickém stadiu,“* shrnuje Cattonovu kritiku Keller (1997). Podobně McKenzie předpokládal zásadní odlišnost ve fungování ekologických mechanismů u člověka a u nižších organismů.²³³

I přes všechny výše uvedené příklady byla ovšem sociologie jako celek (zejména ve svém „mainstreamu“) zhruba do 60. - 70. let minulého století systematicky téměř netečná vůči *„jakýmkoli jiným než striktně sociálním příčinám sociálních jevů.“*²³⁴ V tomto smyslu klasická sociologie „středního proudu“ od svého zrodu dále rozvíjí ideály osvícenské filosofie - proces *racionalizace společnosti* je ztotožněn s neustálým růstem svobody v myšlení a

²³¹ Klasickou prací tohoto „ekologického“ odvětví chicagské školy je společné dílo Burgesse, Parka a McKenzieho „The City“ (1925).

²³² Kol. autorů 2000 : 58-59

²³³ Keller 1997 : 148-9

²³⁴ *ibid.*

jednání; sociologie poskytuje v tomto smyslu jakýsi základ modernímu *mýtu pokroku*.²³⁵ Jak uvidíme dále, „životní prostředí“ resp. „okolní příroda“ jako fenomén v podstatě nemá v klasické sociologické teorii místo²³⁶ a pokud ano, pak jen jako jedna z hypotetických formativních sil „charakteru“ lokálních společenství²³⁷; opačný směr vlivu – působení člověka na prostředí – komplexně rozpracováván zpravidla nebyl. Na proces postupné proměny tohoto „ekologicky neuvědomělého“ stavu naší disciplíny a na vstup environmentální tematiky do teoretické diskuse i empirického výzkumu v sociologii se nyní blíže podíváme.

V sociologii byl problém s inkorporací environmentálních otázek hlubší nežli v příbuzných vědách (jako např. geografie, antropologie): „*Raná bariéra, která byla vztyčena mezi společností a přírodou, sociologií a biologií – odděluje klasické teorie Marxe, Webera a Durkheima od biologických a naturalistických předpokladů, jež hrály ústřední roli v předklasické sociologii sociálních darwinistů – zabraňovaly začlenění environmentální sociologie do hlavního proudu disciplíny...*“²³⁸ Viděli jsme sice v minulém oddíle, že i v díle uvedených klasiků lze z dnešního hlediska nalézt řadu nosných myšlenek, obecně se však sociologie k palčivým environmentálním problémům ještě i během 60. a 70. let vyjadřovala převážně nepřímo skrze „tradičněji“ orientované kritiky lidského jednání - nakolik je poháněno vrozenými potřebami a nakolik manipulováno ekonomickými tlaky a snahou o maximalizaci zisku.²³⁹ Výčet sociologických prací, které je možno více či méně považovat za relevantní

²³⁵ Suša 1998 : 38

²³⁶ Za určitou výjimku by mohla být považována fenomenologická sociologie se svým pojmem *Lebenswelt* („životní svět“), který byl později Alfredem Schützem a jeho žáky tematizován jako problém „každodenního světa“ či „každodenního života“. Základní charakteristiky *Lebensweltu* přejímá Schütz přímo od Edmunda Husserla, zakladatele filosofické fenomenologie: „*Lebenswelt, životní svět je předvědecký, přirozený svět, svět našeho každodenního života. Je to svět názorný, zkušeností daný a zkušenosti přístupný svět. Je nám nepřetržitě, bezprostředně dán, je námi prožíván a je prožitelný, patří k němu vágní a relativní každodenní poznání (...)* Jeho bytí má samozřejmě platnost nejen pro člověka nedotčeného vědou, jenž v něm uskutečňuje své konání a chování, ale posléze i pro vědce, a nikoli jen tehdy, vrátí-li se ke každodenní praxi. (...) *Je to také svět přirozeného životního postoje, svět neproblematický „tu“ daný, život v něm je přirozený naivní život. (...) Je to každodenní společný svět, v němž se odehrává celý náš praktický život. Je to smyslový svět předvědecký, předpřirodovědecký, samozřejmě jsoucí svět, svět, ve kterém my všichni neustále žijeme, majíce o něm povědomost, je nám důvěrně blízký*“ (Urbánek 1989 : 20). Schütz dále rozpracovává i některé prvky, jež se u Husserla vyskytují jen v zárodcích či vůbec ne: mezi ně patří např. kategorie *Umwelt, Mitwelt, Vorwelt* a *Folgewelt* (podle míry participace jedince v rámci *Lebensweltu*). Životní svět je podle Schütze strukturován do specifických „uzavřených oblastí struktury smyslu“, které je možné chápat jako určité modifikace životního světa (vedle samotného životního světa je to např. svět vědy, snů, umění, hry, fantazie aj.). Jakkoli je toto pojetí *Lebensweltu* ve fenomenologickém významu určitým přínosem sociologické teorii, rozhodně jej nelze v žádném případě považovat za „ekologickou“ sociologii v našem smyslu slova.

²³⁷ Diskuse o vlivu přírodního prostředí na člověka probíhala v sociologii a sousedních vědách zejména na přelomu 19. a 20. století, srv. např. Chalupný 1936 : 71-111.

²³⁸ Foster 1999 : 367, překlad JM

²³⁹ Keller 1997 : 194 a násl.

literaturu k otázce ekologické krize, i když se danou otázkou explicitně nezabývají, zahrnuje vzhledem k nesmírně komplexní povaze celého tématu mnoho klíčových děl soudobé sociologie. Pojmy „soudobá společnost“ a „spotřeba“ jsou totiž vzájemně takřka neoddělitelné.

Jakákoli diskuse o spotřebních vzorcích a jejich vztahu k životnímu stylu musí nezbytně začít u díla amerického sociologa Thorsteina Veblena (1857-1929)²⁴⁰, jenž předznamenal veškeré další sociologické zkoumání otázek přepychu, módy, nadbytku i okázalé spotřeby, tedy úrovně konzumu jako statusového ukazatele. „*Spotřeba ... znamenitějších věcí se stává něčím váženým, protože je dokladem bohatství, a naopak neschopnost konzumovat v náležité míře a jakosti začíná být známkou podřadného postavení a nedostatku.*“²⁴¹ Jak v návaznosti na Veblena poukazuje Mishan (1994), spokojenost lidí je v rozvinuté konzumní společnosti odvozena nejen od reálné ekonomické hodnoty vlastněných statků, ale zejména od jejich statkové hodnoty.²⁴² Jak uvidíme dále, ekologicky příznivý životní styl se obvykle důsledně vymezuje vůči takovému způsobu „okázalé spotřeby“, která je v environmentálních kruzích obvykle odmítána jako konsekvence panského postoje člověka k přírodě a jedna z hlavních příčin ekologicky neutěšeného stavu naší planety.²⁴³

Dalším sociologickým klasikem, který na svou dobu pronikavě prozkoumal některé charakteristické znaky moderní společnosti, byl Georg Simmel. Učinil tak ve svých známých úvahách o penězích („FILOSOFIE PENĚZ“ z roku 1907), módě apod.²⁴⁴ U nás byly některé z jeho významných kratších textů vydány ve sborníku „PENÍZE V MODERNÍ KULTUŘE A JINÉ ESEJE“ (1997).

Ve druhé polovině 20. století postupně narůstá objem sociologických prací, jež se tak či onak zabývají povahou a negativními stránkami rozvinutých spotřebních společností zaobírat. Většina z nich postrádá environmentalistické hledisko – zčásti proto, že ekologická krize jako pojem a fenomén ještě byla spíše marginální záležitostí, zčásti pak i kvůli netečnosti sociologie vůči ekologické problematice. K menšině tehdejších autorů sociologického „mainstreamu“, jejichž kritika masově-konzumní společnosti obsahuje i

²⁴⁰ DiMaggio 1994 : 458

²⁴¹ Veblen 1999 : 62

²⁴² Mishan 1994 : 86

²⁴³ Problém vztahu přepychu a ekologie je ovšem poněkud složitější, na což poukazuje mj. Librová (2003) ve svém pojednání o ekologickém luxusu.

²⁴⁴ srv. např. Mucha 1995 : 82-85

ekologické souvislosti, patří dle Kellera (1997) např. Jean Baudrillard s knihou „THE CONSUMER SOCIETY“ (1970). Spotřebu můžeme podle Baudrillarda považovat za „charakteristický *modus průmyslové civilizace*“ jen tehdy, že ji „zásadně oddělíme od jejího běžného významu, kdy je procesem uspokojování potřeb“, naopak je třeba ji chápat jako „systematický akt manipulace se znaky.“ Spotřeba je „aktivním *modem vztahů (a to nejenom k předmětům, ale také ke kolektivitě a ke světu), systematickým *modem činnosti a globální reakcí, na niž je založen celý náš kulturní systém.**“²⁴⁵ Baudrillard poukazuje na to, že masová výroba zboží snižuje dostupnost čisté vody, vzduchu a klidného prostředí, nedotčené přírody – ačkoli je tak dostatek materiálních statků, dříve dostupných přírodních statků se naopak nedostává a stávají se v jistém smyslu luxusními.²⁴⁶

Klasickým textem sociálně kritické filosofie 60. - 70. let je pak kniha Herberta Marcuseho „JEDNOROZMĚRNÝ ČLOVĚK: STUDIE O IDEOLOGII ROZVINUTÉ INDUSTRIÁLNÍ SPOLEČNOSTI“ (1964, česky 1991), která sice zdaleka není knihou „ekologizující“, ale jisté okrajové zmínky o problému nerovného vztahu lidské společnosti a přírody přesto obsahuje. Přiblížme si klíčové teze a stanoviska této knihy, která je jedním z nejvýznamnějších děl kritické teorie frankfurtské školy, ale předznamenává také mnoho témat a argumentů pozdější kritiky průmyslové společnosti a konzumerismu, která je s ekologickým uvažováním a jeho pozicí v sociologii často neoddělitelně propojena.

Marcuse především z marxistických a psychoanalytických pozic argumentuje své stanovisko, že soudobá společnost je „jako celek *iracionální*“ a soudí, že úkolem kritické teorie je zkoumat vývoj soudobé společnosti i jeho dějinné alternativy.²⁴⁷ Ideologii soudobé průmyslové společnosti zkoumá především v souvislosti s její spotřební povahou a charakterem technického rozvoje. Lidské potřeby rozděluje na „pravé“ a „nepravé“, přičemž soudí, že „sociální kontrola je zakotvena v nových potřebách, které [společnost] vytvořila.“²⁴⁸

²⁴⁵ Baudrillard, J.: „Le Système des objets“, Gallimard, Paris 1968, cit. dle Thompson 2004.

²⁴⁶ Keller 1997 : 122. Tendenci k jakési „ekologizaci luxusu“ lze dle mého názoru spatřovat také v procesu suburbanizace, v němž se do jisté míry někdy odráží i touha po „útěku do přírody“, přičemž je tato blízkost přírodního prostředí dostupná jen příslušníkům středních ekonomických vrstev, kteří si mohou odchod z města dovolit, byť za cenu těžkého zadlužení. O tom, do jaké míry se sny o životě v uprostřed panenské přírody naplňují v satelitních městecích na periferiích sevřených velkoměstskými industriálními zónami a rychlostními komunikacemi, lze pochopitelně dlouze diskutovat. Velmi inspirativně se problému suburbanizace v rámci ČR včetně jeho ekologických souvislostí věnuje P. Hnilička v knize „Sídlní kaše: Otázky k suburbánní výstavbě kolonií rodinných domků“, ERA 2005.

²⁴⁷ Marcuse 1991 : 25

²⁴⁸ *ibid.* : 37

Mezi individuum a společností odkrývá Marcuse proces *mimesis*²⁴⁹, jímž se jedinec bezprostředně identifikuje se svou společností, tedy se společností jako celkem, a internalizovaný ustálený řád věcí se tak stává pro jedince přinejmenším stejně zavazující jako kupř. řád právní. Zároveň s tím vzniká *vzor jednorozměrného myšlení a chování*, jež by bylo dnes možno uchopit pojmem *diskurz*, v době vzniku Marcuseho díla ještě nepříliš užívaném (hovoří o „universu řeči a jednání“). Marcuse si všímá, že v rámci tohoto všeobecně rozšířeného diskurzu jsou jakékoli alternativní „*ideje, snahy a cíle*“ buď zcela odpuzovány, nebo popř. výhradně v pojmech tohoto diskurzu reinterpretovány. Tento „jednorozměrný diskurs“ je důsledkem rozšíření specifického životního stylu průmyslové spotřební společnosti, k němuž vede mj. masová dostupnost statků materiálních i kulturních, přičemž dochází i k jakési kulturní nivelizaci - „*likvidace vysoké kultury je vedlejším produktem vítězství nad přírodou a postupujícího zvládání nedostatku*.“²⁵⁰ Marcuse dále vyvozuje, že vědecký a technický pokrok se v rozvinuté společnosti stává nástrojem „panství“, což je pojem, který lze použít i ve smyslu nadvlády nad přírodou: „*Industriální společnost, která si osvojila techniku a vědu, je organizována tak, aby stále více ovládala člověka i přírodu, aby stále lépe využívala jejich zdroje*.“²⁵¹ Nebezpečím, které v „jednorozměrné společnosti“ tento filosof nachází především, je její sklon k nepozorované totalitizaci²⁵², „*obraz státu blahobytu je obrazem historicky nepodařeného křížence mezi organizovaným kapitalismem a socialismem, rabstvím a svobodou, totalitizmem a štěstím*.“²⁵³ Marcuse sice v jistém smyslu podobně jako Bookchin rozšiřuje tradiční marxistické chápání vykořisťování a panství i na vztah společnosti k jejímu přírodnímu prostředí²⁵⁴, nelze jej ale v žádném případě považovat za environmentálního autora nebo snad myslitele, jenž by hájil „zájmy přírody“: Marcuse je znepokojen především osudem člověka a lidské svobody, faktem, že „*vědecká a technická racionalita produkuje při růstu panství člověka nad přírodou stále větší panství nad člověkem*.“²⁵⁵

²⁴⁹ Srv. Auerbach, E.: „Mimesis“, Praha 1998.

²⁵⁰ Marcuse 1991 : 66-74; k banalizaci projevů „vysoké kultury“ srv. také Lipovetsky 2005.

²⁵¹ Marcuse 1991 : 41-42, důraz JM

²⁵² *ibid.* : 189

²⁵³ *ibid.* : 63

²⁵⁴ O rostoucím „podmaňování člověka a přírody“ jako podmínce rozvinuté industriální společnosti hovoří Marcuse na více místech své knihy, což samo o sobě svědčí o postupném ekologickém procitání, jímž v té době filosofie i ostatní vědy procházejí.

²⁵⁵ *ibid.* : 16

Nutnost vymezení environmentální sociologie jako nové disciplíny nejsilněji vyvstává v průběhu 70. let. Přijmeme-li skutečnost, že ekologická krize je *de facto* krizí sociální, sociologie by se mohla nabízet jako první věda, která by měla být schopna vyjádřit se se k hlubším otázkám spojeným s tehdy postupně „odhalovanou“ a mapovanou ekologickou krizí. Skutečnost ovšem byla přímo opačná - co se aktuální environmentální tematiky týče, sociologie v této době působila až jaksí neohrabaně či nemotorně.

O aplikaci některých z obecných ekologických tezí na sociologizující ekologii člověka se pokusil na přelomu 50. a 60. let Otis D. Duncan, jenž vypracoval společně s Leo F. Schnorem koncept „ekologického komplexu“, vycházející z pojmu „ekosystému“.²⁵⁶ Zúžili obecné biologické pojetí s ohledem na jedinečnost člověka a zdůraznil typické aspekty lidské existence, které ostatní živé bytosti nesdílejí. Duncanovo pojetí „ekologického komplexu“ se zaobírá „*síťovou provázaností mezi populací, organizací, prostředím a technologií*“²⁵⁷ – toto bývá zkráceně označováno jako schéma POET (Population, Organization, Environment, Technology). Je důležité zdůraznit, že prostředím je v tomto schématu míněno skutečně fyzické, mimo-lidské a mimo-společenské přírodní prostředí – nikoli prostředí kulturní ani sociální. Jde o studium vztahu „sociálního komplexu“ ve smyslu, který tomuto spojení dal R. E. Park (1936)²⁵⁸, a okolního prostředí, které jsou ve vzájemné interakci. Ekologie může být pro sociologii inspirací v tom, že nabízí systémovější vysvětlení, které umožňují chápat chování sociálních jednotek nebo jejich souborů jako funkci proměn vztahů mezi všemi členy.²⁵⁹

Teprve během 70. let se konečně začíná pozvolna vynořovat environmentální sociologie jako autonomní a specifická subdisciplína. Jak konstatuje jeden z jejích zakladatelů, R. E. Dunlap: „*Sociologové zpočátku omezovali svůj zájem na odezvu na environmentální problémy ve společnosti, spíše než na zkoumání problémů samotných. Avšak s tím, jak sociologové věnovali stále větší pozornost otázkám životního prostředí, někteří z nich (...) začali zkoumat i hlubší vztahy mezi moderními industriálními společnostmi a*

²⁵⁶ Ekosystém je biologicky definován jako přirozená jednotka skládající se ze všech rostlin, živočichů a mikroorganismů (faktory biotické) fungující v určité oblasti společně se všemi fyzikálními (abiotickými) faktory prostředí.

²⁵⁷ Dunlap – Catton 1979 : 251

²⁵⁸ V zásadě jde v tomto Parkově konceptu o položky P, O a T z výše uvedeného Duncanova modelu (Dunlap – Catton 1979 : 252).

²⁵⁹ Keller 1997

biofyzikálním prostředím, které obývají. Výsledkem byl zrod environmentální sociologie jako výzkumného oboru...“²⁶⁰

Jedním z prvních úkolů, před nimiž stáli environmentální sociologové v době vzniku nové subdisciplíny, byla obhajoba jejího nároku na existenci a vymezení oblasti zájmu. Toto probíhalo také poukazováním na skutečnost, že obecná sociologická teorie byla až do sklonku 70. let prakticky slepá vůči environmentálním otázkám. Samotná oblast zájmu vzniknuvší subdisciplíny je Dunlapem a Cattonem definována jako „*studium interakcí mezi prostředím a společností*“,“²⁶¹ resp. jak Dunlap upřesňuje jinde, „*pravá environmentální sociologie by měla obsahovat hodnocení environmentálních proměnných (typicky příčin nebo následků) ve vztahu k proměnným sociálním*.“²⁶² Širší definici publikoval o dekádu později Buttel, který chápe oblast environmentální sociologie obecně jako veškerou sociologickou činnost vztahující se k otázkám životního prostředí.²⁶³ V tomto pojetí se prakticky překrývá se sociální ekologií, postrádá však politické a ideologické pozadí, které Bookchinova koncepce nevyhnutelně obsahuje (viz oddíl 3.3). V každém případě je specifíkem, které činí z environmentální sociologie samostatné sociologické odvětví, právě její zvýšený a explicitní zájem o biofyzické prostředí.

K hlubšímu rozpracování této definice a vymezení oblasti zájmu environmentální sociologie vypracovali Dunlap s Cattonem (1979) terminologickou distinkci, sloužící k popisu a kritice paradigmatu v sociologické teorii převažujícího. Původně tento pohled na svět nazvali „*Human Exceptionalism Paradigm*“ („paradigma lidské výjimečnosti“), na základě kritiky však toto označení upravili²⁶⁴, takže je v současnosti ustáleno označení „*Human Exemptionalism Paradigm*“ („paradigma lidské výlučnosti“) či pouze HEP. V protikladu k tomuto v jistém smyslu omezenému či nedostačujícímu způsobu sociologického uvažování pak tito autoři vymezili paradigma alternativní, protikladné – nazývají jej „*New Environmental Paradigm*“ („nové environmentální paradigma“), po revizi

²⁶⁰ Dunlap – Marshall 2007 : 329

²⁶¹ Dunlap – Catton 1979 : 251

²⁶² Dunlap 2002 : 12

²⁶³ Buttel 1987

²⁶⁴ Rozhodnutí svůj pojem pozměnit vysvětlují autoři takto: „... *neboť environmentální sociologové nepopírají to, že Homo Sapiens je 'výjimečný' druh, ale že výjimečné charakteristiky našeho druhu (kultura, technologie, jazyk, rozvinutá společenská organizace) jaksí vylučují lidstvo z ekologických principů a z vlivů a souvislostí životního prostředí.*“ (Dunlap – Catton 1979 : 250, důraz v orig.)

pak „*New Ecological Paradigm*“ („nové ekologické paradigma“) neboli NEP.²⁶⁵ Kritika paradigmatu HEP ze strany environmentálních sociologů je v zásadě vyjádřením myšlenky, že jakkoli je člověk v rámci přírody bezesporu výjimečným druhem, jeho schopnosti nejsou takové, aby člověka zcela vymanily z pout a vazeb přírodního prostředí. Toto přesvědčení, které charakterizovalo sociologii hlavního proudu do konce 70. let, je třeba nahradit novým paradigmatem NEP, které „*bere v potaz závislost lidských společností na ekosystému*.“²⁶⁶

Koncept NEP je také v podobě standardizované škály (tzv. „NEP-scale“) využíván k empirickému měření proenvironmentální orientace respondentů („environmental concern“).²⁶⁷ Empirický výzkum v oblasti environmentální sociologie se kromě uvedeného tématu zaměřuje zejména na zkoumání zdrojů environmentálních problémů, jejich důsledků a způsobů řešení.²⁶⁸

Buttel (2005) shrnuje tři klíčová tvrzení, která Catton, Dunlap a další „průkopníci“ v 70. letech vyslovili ohledně vztahu environmentální sociologie a sociální teorie:

(1) moderní sociologie byla výrazně ovlivněna jak Durkheimovým příkazem zabývat se sociálními fakty, tak paradigmatem lidské výlučnosti (HEP), formujícími myšlení klasických teoretiků sociologie;

(2) hlavní proud klasické i moderní sociologie usiloval spíše o vytvoření jediného sdíleného paradigmatu, zatímco environmentální sociologie konstituuje paradigma vlastní a v principu odlišné;

(3) jedním z klíčových úkolů environmentální sociologie je ukázat „mainstreamovým sociologům“, že ekologicky důslednější sociologická teorie musí být vybudována právě na základě některých předpokladů environmentální sociologie.²⁶⁹

Dunlap a Marshall (2007) konstatují, že vývoj několika posledních desetiletí environmentální sociologie nasvědčuje tomu, že přinejmenším některé z jejích předpokladů se ukázaly jako pravdivé. Množství vznikající empirické i teoretické literatury v této oblasti podle těchto autorů postupně подрývá Durkheimovo „tabu antiredukcionismu“ i předpoklad

²⁶⁵ *ibid.* : 250

²⁶⁶ Dunlap – Marshall 2007 : 330

²⁶⁷ *ibid.* : 334, podrobněji Dunlap, R. E. – Van Liere, K. D. – Mertig, A. G. – Jones, R. E.: „Measuring Endorsement of the New Ecological Paradigm: A Revised NEP Scale“, *Journal of Social Issues*, Vol. 56, No. 3, str. 425 – 442, 2000.

²⁶⁸ Dunlap – Marshall 2007 : 335 - 339

²⁶⁹ dle Buttel 2005 : 16

lidské výlučnosti, tedy vlastnosti jinak pro sociologickou teorii charakteristické.²⁷⁰ Výsledky výzkumné práce v oblasti environmentální sociologie ukazují, že i přes určité obtíže je možné „začlenit environmentální proměnné do sociologické analýzy a vytvářet tak hodnotné výsledky, umožňující hluboký vhled.“²⁷¹

Za určitý výsledek činnosti environmentálních sociologů lze také považovat i to, zda a s jakou intenzitou se narůstající ekologické povědomí odráží v „sousedních“, podle definice „ne-ekologických“ disciplínách sociologie, neboť otázka vztahu společnosti k přírodnímu prostředí ve větší i menší míře prorůstá všemi společenskými jednotkami, veškerým sociálním jednáním člověka, společenskými institucemi i kulturou jako celkem. Keller usuzuje, že ekologicky poučená sociologie může formulovat následující otázky:

- (a) jak se moderní společnost může stát méně detritivorní?²⁷²
- (b) jak by měl vypadat systém kooperace mezi člověkem a jeho prostředím (tj. ostatními organismy i půdou)?
- (c) jak vést lidi k uvědomění, že dlouhodobý život v nadbytku je neuskutečnitelný?
- (d) jak lze sladit pokles životní úrovně se vzestupem kvality života?²⁷³

Závěrem této kapitoly si dovoluji ještě krátkou poznámku: ačkoli je dnes environmentální sociologie již institucionálně zcela etablovanou sociologickou subdisciplínou, v jejímž rámci neustále narůstá objem teoretických a empirických prací, zdá se, že přeci jen v kontextu sociologie jako takové přetrvává její marginální charakter. V učebnicích a přehledech sociologie je dodnes místo věnované environmentální sociologii jen minimální či žádné²⁷⁴, přičemž obvykle spadá pod hlavičku globálních problémů.

²⁷⁰ Dunlap – Marshall 2007 : 330

²⁷¹ Dunlap 2002 : 14

²⁷² Detritivorita je ekologický pojem, který označuje živení se nánosy, usazeninami či odumřelou organickou hmotou. Keller tímto rysem moderní společnosti tedy má na mysli především její naprostou a fatální závislost na neobnovitelných fosilních palivech.

²⁷³ dle Keller 1997 : 149

²⁷⁴ Např. Cuin, Ch.-H. – Gresle, F.: Dějiny sociologie, SLON, Praha 2004. Nutno zde podotknout, že v našem prostředí je situace poněkud odlišná, neboť autor bezkonkurenčně nejrozšířenějšího českého uvedení do sociologie Jan Keller je zároveň radikální environmentalista a tématu sociálních souvislostí ekologické krize se již dlouhá léta na odborné úrovni věnuje.

(5) Hledání ekologicky příznivého životního stylu a jeho reflexe v sociologii a ekologii. „Dobrovolná skromnost“.

Skutečnost, že ekologická krize je z velké části rázu spíše sociálního než biologického, jsme konstatovali úvodem této práce jako jeden z důvodů, proč vůbec má smysl zabývat se její sociologickou reflexí. Přistupme nyní k pojednání celého problému s přispěním konceptu životního stylu. V této závěrečné části práce se tedy dostáváme k tématu, které se dosud celým textem nevyhnutelně vinulo jako ona mýtická „červená nit“. Řada environmentálně smýšlejících autorů se dnes vcelku beze sporů shoduje na tvrzení, že masová proměna individuálního životního stylu (resp. hodnotových orientací, jež jsou jeho podloží), je podle všeho nejlepší možnost ke změně obecně sdíleného *statu quo* euroamerické společnosti - tak, aby nebyl v rozporu s hodnotami respektu a ohledu na lidské životní prostředí, přírodní okolí. Po několika desetiletích od ekologického prozření „*dospívá čím dál větší počet vědců k pokornému závěru, že člověk by měl hledat řešení nikoliv v rafinovanějším působení na přírodu, ale ve změně svých hodnot a potřeb, v radikální proměně svého životního způsobu.*“²⁷⁵ O detailech toho, jak by měla tato proměna životního způsobu vypadat a jakým způsobem docílit, aby se environmentálně příznivý či ekologicky uvědomělý životní styl (nebo alespoň některé jeho prvky) rozšířil mezi široké vrstvy populace, jsou pochopitelně neustále vedeny rozsáhlé diskuse, k nimž se do jisté míry dále dostaneme. Dodejme zde pro úplnost, že v rámci „laické“ veřejnosti je situace dosud nepříliš jednoznačná: v roce 2002 zastávalo sice 45% respondentů z EU názor, že „*zhoršování životního prostředí lze zastavit změnou životního stylu*“, zhruba stejné množství lidí ovšem soudí, že změny životního prostředí jsou již nevratné a změna životního stylu by tak neměla žádný účinek²⁷⁶. Výzkum však zřejmě nezkoumal klíčovou věc – ochotu skutečně vlastní životní styl žádoucím způsobem změnit.

Přibližme si na tomto místě samotný pojem „životního stylu“. Nepochybně jde o komplexní, složitý fenomén, jehož studium nemůže být výhradní doménou žádné vědy, neboť se skládá z celé řady „*různých prolínajících se aspektů, sociokulturních, ekologických,*

²⁷⁵ Librová 1994 : 12, důraz v orig.

²⁷⁶ Mezřický 2005 : 71

*etnických, ekonomických, politických, psychologických a dalších, a v každém z nich může být ještě uplatněno hledisko historické a interkulturální*²⁷⁷. I přes určité zjednodušení celé problematiky, kterého se tím dopustím, se zde však soustředím na to, jak je tento pojem pojímán, definován a využíván jen v sociologii – ostatně ani v rámci našeho oboru není zdaleka chápán jednoznačným způsobem.

Ve své nejširší definici odkazuje pojem životního stylu na konceptualizaci různých způsobů života, *„obvykle se projevujících skrze hodnoty a způsoby spotřeby, které jsou doprovodným jevem vzrůstající diferenciací rozvinutých kapitalistických společností*²⁷⁸. Životní styl je pro sociologii pojmem neodlučitelně svázaným s individualizačními tendencemi moderní společnosti – zatímco v tradiční společnosti byl lidský život stanoven neměnným řádem a předurčen osudem, moderní člověk má oproti tomu možnost volby, změny, stylu: *„Člověk se (...) stává stále více autorem svého života*²⁷⁹. Pojem životního stylu se také významně váže na nutkavou potřebu moderního člověka vymezit vlastní identitu a osmyslnit si složitý a nepřehledný svět kolem sebe, což měla dříve v tradiční společnosti (a ve světě mnohem jednoznačnějším) obvykle zajistit právě vrozená sociální pozice a role s ní nerozlučně spjaté. Dnes ovšem svůj život můžeme spojit s *„nejrůznějšími životními styly, způsoby života, ale i s národem, regionem, politickou ideou, hodnotou, diktátorem, vědeckým výkladem světa, náboženským přesvědčením, ekologickou myšlenkou či s televizním hrdinou. Máme přirozenou potřebu někam patřit, zařadit se, definovat se. Toužíme světu okolo sebe rozumět, hledáme orientační body v často nepřehledné anonymní městské společnosti, hledáme to, co nás spojí, ale i odlišit, vymezit a učinit rozpoznatelnými vůči okolí. Jedná se o základní potřebu člověka někam patřit, potřebu orientovat se ve světě, možnost porozumět věcem okolo sebe a pochopit vlastní roli (role) vůči okolí...*²⁸⁰ Životní styl je tedy bytostným projevem lidské individuality, je svázán s tím, jak člověk strukturuje svůj čas a prostor a jakými činnostmi je naplňuje²⁸¹. Jak podotýká - s odkazem na Bergerův a Luckmannův

²⁷⁷ Nakonečný 2005 : 19

²⁷⁸ Marshall 1998 : 370, překlad JM

²⁷⁹ Roubal 2005 : 53

²⁸⁰ *ibid.* : 58

²⁸¹ Ivanová 2005 : 60

koncept sociálně konstruované reality²⁸² - Matějů, i ve formování životního stylu má samozřejmě „svůj podstatný význam prostředí a kultura, v nichž se vyskytujeme.“²⁸³

Nutno podotknout, že v „česko-slovenském“ prostředí se v souvislosti s pojmem životního stylu dostáváme do určitých terminologických komplikací – u nás totiž existuje také příbuzný pojem „životní způsob“, jehož původním autorem je český architekt K. Honzík. Jakkoli jde v obecném významu obou pojmů zdánlivě o synonyma, jak poukazuje např. Duffková (2005), existuje mezi nimi ve skutečnosti určitá odlišnost. Životním způsobem lze rozumět „systém významných činností a vztahů, životních projevů a zvyklostí typických, charakteristických pro určitý subjekt... V návaznosti na toto pojetí obecné kategorie životního způsobu pak lze dále hovořit o konkrétnější kategorii životního stylu, a to na úrovni jednotlivce a na úrovni skupiny.“²⁸⁴ K otázce alternativních životních stylů pak také viz podrobněji tamtéž²⁸⁵; v kontextu této práce je zajímavé také to, že při zkoumání řečené „alternativnosti“ životních stylů se velmi často objevuje souvislost právě s ekologií a ohledem na životní prostředí.²⁸⁶ Cítím se konečně v této souvislosti také povinen podotknout, že v rámci této práce používám - a i nadále budu pro zjednodušení používat - pojmy „životní způsob“ a „životní styl“ jako vzájemně volně zaměnitelná synonyma. Věřím, že to na vyznění textu jako celku nebude mít negativní vliv.

Výše jsme konstatovali, že vážný zájem vědců i veřejnosti o problematiku životního prostředí z velké části odstartovala první zpráva Římského klubu „MEZE RŮSTU“ (1971). Jednou z možných reakcí společnosti na signály napovídající „překročení mezí“ je podle autorů uvedené studie proměna „strukturálních příčin“, jež mohou být lidmi nejsnáze ovládány - jinými slovy tedy změna životního stylu. Těmito strukturálními příčinami jsou dle Meadowsových „příčiny, které působí exponenciální růst lidské populace a ekonomického systému. Jsou jimi sociální normy, cíle, podněty a náklady, nutící lidi chtít větší počet dětí než ten, který tyto dospělí nahradí. Jsou jimi kulturní předpoklady a praktiky, které špatně přerozdělují příjmy a jmění; které způsobují, že lidé na sebe pohlížejí především jako na

²⁸² Berger, P. - Luckmann, T.: „Sociální konstrukce reality“. Centrum pro studium demokracie a kultury, Praha 2001.

²⁸³ Matějů 2005 : 91

²⁸⁴ Duffková 2005 : 80-81

²⁸⁵ *ibid.* : 85-89

²⁸⁶ *ibid.* : 79

spotřebitele a výrobce; které spojují společenské postavení s materiálním hromaděním a definují lidské cíle ve smyslu 'dostávat více' místo 'dostávat dost'"²⁸⁷.

I renomovaný sociálně-kritický ekonom Ezra J. Mishan (1994) předkládá svou představu „dobrého života“, tedy životního stylu, který „je s to uvést člověka do harmonického stavu se sebou samým i s jinými; (...) život, v němž se živočišné pudy mohou ventilovat a najít svůj cíl bez újmy jiným lidem nebo sobě samému.“²⁸⁸ Ačkoli Mishanův kritický pohled na ideologii ekonomického růstu může být v mnoha ohledech ekologické kritice společnosti inspirací, ve svém „SPORU O EKONOMICKÝ RŮST“ zřejmě antropocentrické chápání přírody nepřekračuje.²⁸⁹

Domnívám se, že většinu nejzásadnějších rysů ekologicky uvědomělého životního způsobu nese do velké míry koncept resp. ideální typ „dobrovolné skromnosti“ či „dobrovolné prostoty“ („voluntary simplicity“). Tento pojem byl od samého počátku – a do značné míry stále zůstává – poněkud matoucím a kontroverzním; z velké části jde o důsledek toho, že „řada sociologů, ekonomů, politologů vidí v ekologickém myšlení a kritice reakční konzervativní ‚návrát na stromy‘, nebo alespoň do ‚Temného Středověku‘.“²⁹⁰ Ovšem tak jako ekologie či environmentalistika, ani „dobrovolná skromnost“ v žádném případě není výzvou k opuštění veškerých dosavadních výdobytků vědy a techniky ve prospěch archaického způsobu života, jak by se snad mohlo zdát²⁹¹, ale přijímá naopak řadu inspirativních prvků z nejrůzněji vedené kritiky negativních rysů soudobé euroamerické společnosti (tedy nejen kritiky laděné jednoznačně environmentálně, ale také rázu kulturního, duchovního, sociálně-psychologického apod.). Nejsem přesvědčen o tom, že jde o koncept jednoznačně bezproblémový, který by se měl stát zázračným lékem na ekologickou (potažmo společenskou) krizi – snažil jsem se ostatně na předchozích stranách mj. ukázat, že problém ekologické krize má příčiny natolik komplexní, multidimenzionální, hluboce vnořené v identitě moderního evropského člověka, že bych podobným zjednodušujícím tvrzením svůj dosavadní text naivně popřel. I přes své nedostatky, z nichž na některé se také pokusím dále poukázat, je ovšem ze sociologického i ekologického hlediska „dobrovolná skromnost“

²⁸⁷ Meadowsovi 1995 : 211-213

²⁸⁸ Mishan 1994 : 107

²⁸⁹ srv. Mishan 1994 : 112-114

²⁹⁰ Suša 1995 : 46

²⁹¹ Tento extrémní anticivilizační postoj je mimochodem mnohem spíše vlastní tzv. „zelenému primitivismu“ či radikálnímu ekoanarchismu, jak jej zastává např. filosof John Zerzan (Zerzan, J.: „Running on Emptiness: The Pathology of Civilization“, Feral House 2008). Srv. Tomek – Slačálek 2006 : 545-566.

tématikou hodnou zájmu. Navíc má toto téma mj. díky odbornému úsilí Hany Librové²⁹² i v českém akademickém prostředí obdivuhodně dlouhou tradici.

Jelikož výrazivo, jež zde užívám, nemá v našem sociologickém názvosloví zatím své jednoznačně dané místo, myslím, že je na tomto místě vhodné určité terminologické vyjasnění. Librová ve své knize „PESTŘÍ A ZELENÍ“ (1994) pro anglický termín „voluntary simplicity“ (doslova „dobrovolná jednoduchost“ či „dobrovolná prostota“) užívá český ekvivalent „dobrovolná skromnost“. Tento Librové překlad ale nebyl v žádném případě jednoznačně a bez výhrad akceptován celou naší environmentalistickou obcí: Míchal (1996) kupříkladu používá půvabné spojení „dobrovolná střídmost“²⁹³, Kohák (2002) dokonce v jednoznačné polemice s pojmem Librové předkládá pojem „výběrová náročnost“²⁹⁴, případně je užíváno různých dalších opisů. Ostatně ani v zahraniční literatuře se nejedná o pojem zcela ustálený, samotná povaha daného sociálního jevu či životního způsobu neumožňuje jednoznačnou definici ani uchopení jediným všezahrnujícím pojmem. Mnozí autoři zabývající se tímto tématem používají k označení fenoménu dobrovolné skromnosti řadu dalších volně zaměnitelných synonym jako např. „conscious simplicity“ („vědomá jednoduchost / skromnost“), „simple life“ („prostý život“) apod. K používání pojmu „dobrovolná skromnost“ jsem se přiklonil spíše proto, že se po necelých dvou dekáдах zdá se být v současné době ze všech ostatních synonym nejrozšířenějším a svým způsobem již zavedeným, ačkoli - jak jsem již zmínil - nejde o sousloví ve vědeckém ani veřejném diskurzu nikterak pevně zakotvené ani jednoznačně vymezené.

K dobrovolně skromnému životnímu stylu odkazuje pojem „ekosofie“, který vytvořil v návaznosti na svou hlubinnou ekologii norský filosof Arne Naess (viz také oddíl 3.1). Tento myslitel přišel s představou společnosti uskutečňující zásady hlubinné ekologie: „... *takové ‚zelené‘ společnosti by nebylo nic diktováno shora. Vyznačovala by se především vysokou decentralizací a byla by zajištěna pokročilým stupněm tzv. grass root demokracie. Jejím cílem má být vysoký stupeň sociální zodpovědnosti a základním příkazem pravidlo nenásilí.*“²⁹⁵ Ústřední tezi ekosofie podle Naesse charakterizuje slogan „Skromné myšlenky, bohaté cíle“

²⁹² Librová 1994, 2003

²⁹³ Viz Míchalův překlad článku K. S. Shrader-Frechette: „Dobrovolná střídmost a povinnost omezovat spotřebu“ in Kohák – Míchal – Kolářský 1996.

²⁹⁴ Tento Kohákův termín je sice v jistém smyslu přesnější, zdá se mi však poněkud „krkolomný“ a není mu vlastní určité laické předporozumění – jednoduše řečeno, není na první pohled tak úplně zřejmé, „o co vlastně jde“.

²⁹⁵ Librová 1994 : 166

či „Prosté prostředky, bohaté cíle“²⁹⁶. Jak se zdá, slovo „skromnost“ má v současnosti pro většinu populace dosti děsivé konotace, neboť Naess podobně jako další zastánci obdobných idejí jedním dechem odmítá, že by tato myšlenka vyzývala k jakékoli askezi nebo odříkání: „*Ekosofický životní styl naopak uznává hojnost, bohatství, přepych, blahobyť. Ale definice všech požitků vycházejí z kvality života, a nikoliv životní úrovně*“²⁹⁷. Hlubinná ekologie se mj. od konzumeristické povahy převládajícího soudobého světonázoru liší svým důrazem na „vystačit s málem, recyklovat“²⁹⁸. Naessovi žáci Devall a Sessions podotýkají, že lidské „*životní materiální potřeby jsou pravděpodobně prostší, než se mnozí domnívají. V technokraticko-industriálních společnostech existuje ohromná propaganda a reklama; tím jsou vzbuzovány falešné potřeby a destruktivní přání, jež jsou utvářeny tak, aby podporovaly zvyšování výroby a spotřeby zboží. Většina těchto potřeb nás skutečně odvádí od objektivního přístupu k realitě a od snahy začít ‚skutečně pracovat‘ na svém duchovním růstu, jenž by vedl ke zralosti.*“²⁹⁹

Devall a Sessions usilují o dosažení společenského obratu k citlivému a ohleduplnému soužití s přírodou jako celkem, přičemž za prostředek má posloužit celková a všeobecná obroda lidské mentality v duchu hlubinných ekologických idejí. Jiní autoři se soustředí na konkrétní změny a postoje v lidském jednání, jež vycházejí především ze spokojenosti s dostatkem coby protikladu konzumerismu – těmi jsou kupř. D. Elgin, K. S. Shraderová-Frechetteová nebo R. Inglehart.

Fenomén dobrovolné skromnosti poprvé analyzoval a konceptualizoval ze sociologického hlediska Duane Elgin. První články na toto téma publikoval se svými spolupracovníky v USA ve 2. polovině 70. let minulého století³⁰⁰, nesporně největší ohlas pak měla jeho monografie „VOLUNTARY SIMPLICITY: TOWARD A WAY OF LIFE THAT IS OUTWARDLY SIMPLE, INWARDLY RICH“ z roku 1980 (revid. 1993). Než se dostaneme ke zhodnocení samotného Elginova pojetí, podívejme se nejprve krátce na některá dřívější díla, která byla autorovi v jeho koncepci nejsilnější a bezprostřední inspirací. Nejvýznamnějším textem, z něhož Elgin obsáhle cituje již v samém úvodu knihy, je článek Richarda B. Gregga „THE VALUE OF VOLUNTARY SIMPLICITY“ (1936). Gregg byl podobně jako Naess

²⁹⁶ Odsud B. Devall odvozuje název své knihy „Simple in Means, Rich in Ends. Practicing Deep Ecology“ (Gibbs Smith, Layton 1988).

²⁹⁷ Naess 1993 : 132, důraz v orig.

²⁹⁸ Devall – Sessions 1996 : 102

²⁹⁹ *ibid.* : 101

³⁰⁰ Elgin - Mitchell 1977 aj.

obdivovatelem učení Mahátmy Gándhího a není proto překvapivé, že byl otevřený orientálním náboženským vlivům, které s pojmem skromnosti (podobně jako většina významných náboženských systémů) často pracují a staví jej někdy přímo do středu vlastní koncepce (typicky např. buddhismus). Gregg poukazuje na skutečnost, že jednoduchost životního stylu byla v minulosti praktikou provozovanou a propagovanou i zakladateli mnoha vlivných soudobých náboženských směrů (Buddha, Lao-C', Mojžíš i Mohamed), nesčetnými svěťci (v křesťanské tradici např. sv. František z Assisi), členy mnišských řádů i armád, řadou umělců a vědců, ale i velkými „duchovními vůdci“ minulého století (jmenovitě jsou uvedeni V. I. Lenin, Gándhí či T. Kagawa).³⁰¹ V návaznosti na tuto všeobecnou (historickou i geografickou) rozšířenost životní jednoduchosti coby určitého „referenčního ideálu“³⁰² pak Gregg konstatuje, že daný aspekt života má pravděpodobně pro kvalitu lidského života určitý význam. Ale „*nesmírná množství věcí, jež nám poskytuje moderní masová produkce a obchod, výdobytky vědy a komplexita bytí v moderních industrializovaných státech vynesla pochyby o platnosti takového jednání a principu* [rozuměj dobrovolné skromnosti - pozn. JM].“³⁰³ Autor si je dobře vědom toho, že „duševní klima“ v současnosti není nakloněno pochopení hodnoty dobrovolné skromnosti, natož pak jejímu zavedení do osobní životní praxe. Větou dodnes hluboce aktuální pak shrnuje: „*Skromnost se zdá být slabůstkou světců a příležitostně některých génů, ale nikoli něčím pro nás ostatní.*“³⁰⁴ Podobně, pouze o něco radikálněji na sklonku 90. let Keller konstatuje, že skromnost se řadí v soudobé „společnosti prosperity“ ke „*zdaleka nejnebezpečnějším lidským neřestem.*“³⁰⁵ Gregg ale jedním dechem již v samotném úvodu svého eseje zdůrazňuje (podobně jako o 50 let později Elgin), že prostota, o níž hovoří, není v žádném případě asketismem jdoucím proti instinktivní lidské přirozenosti. Skutečná životní praxe dobrovolné skromnosti má být podle jeho soudu v jistém smyslu „relativní“, odvozená od aspektů klimatických, zvyklostních, sociálních i kulturních a

³⁰¹ Rád bych v této souvislosti podotkl, že zde není mým záměrem zabývat se soudobou nábožensky motivovanou dobrovolnou skromností (nacházející své typické vyjádření např. v nejružnějších sektách, asketických hnutích, New Age apod.). Je sice nesporné, že důraz na duchovní rozměry života v protikladu k jeho materiální rovině, které jsou ve většině náboženství obsaženy a své praktické naplnění nacházejí v jisté podobě náboženské askezi, byly v historii významnými - často dokonce jedinými - formami dobrovolné či uvědoměle skromného životního stylu; v kontextu této práce bych se však rád soustředil na soudobé ne-náboženské podoby dobrovolné skromnosti, které - jakkoli se mohou ve svých projevech a vyjádření těm náboženským blížit - vycházejí z odlišných, především pak environmentálních motivací.

³⁰² K širšímu pohledu na historii dobrovolné skromnosti srv. předchozí poznámka pod čarou, případně Mlynář 2008b : 5 a násl. nebo Shi, D.: „The Simple Life: Plain Living and High Thinking in American Culture“, University of Georgia Press, Athens (USA) 2001.

³⁰³ Gregg 1936 : 2, překlad této i následujících citací z téhož díla JM

³⁰⁴ *ibid.*

³⁰⁵ Keller 1997a : 116

v neposlední řadě také od individuální povahy člověka. Jednoduše řečeno, „*co je skromností pro Američana, bylo by pro čínského rolníka na hony vzdáleno skromnosti.*“³⁰⁶ Elgin i Gregg rovněž zdůrazňují, že dobrovolná prostota v životním stylu neznamená materiální chudobu.³⁰⁷ Jak shrnuje Kohák: „*Dobrovolná skromnost není o askezi. Je o výběrové náročnosti, o radosti ze života místo radosti z majetku. Je o antisnobismu.*“³⁰⁸

V Greggově eseji následuje pasáž, z níž cituje úvodem své knihy Duane Elgin. Dovolím si tedy Elginem přejatou (i když lehce upravenou) obecnou definici dobrovolné skromnosti citovat z původního Greggova článku: „*Dobrovolná skromnost zahrnuje jak vnitřní, tak vnější podmínky. Znamená jednotlivost cíle, uvnitř ryzího a čestného, stejně jako odmítnutí vnějšího zmatku a mnohosti majetku, pro hlavní cíl života nepodstatného. Znamená řízení a směřování naší síly a našich tužeb, částečnou zdrženlivost v některých směrech za účelem dosažení větší hojnosti života ve směrech jiných. Zahrnuje uvážené uspořádání života s určitým záměrem. (...) Samozřejmě, neboť různí lidé mají v životě odlišné záměry, co je relevantní pro záměr jedné osoby nemusí být relevantní pro záměr někoho jiného. (...) Stupeň uskrovnění je otázkou, jejíž rozřešení si každý jedinec musí určit sám pro sebe.*“³⁰⁹ Ačkoli si Greggova esej i přes své relativní stáří rozhodně zaslouží pozornost, vraťme se zpět k Elginovi, jenž dobrovolnou skromnost jako koncept dále charakterizuje takto: „*Žít dobrovolněji znamená žít uváženě, záměrně a smysluplně - krátce, znamená to žít uvědoměleji. (...) ... jednat dobrovolným způsobem znamená být spraven sám o sobě, jak se pohybují životem. To vyžaduje nejen věnovat pozornost činům, které konáme ve vnějším světě, ale také všimnout si při tomto konání sebe samotných - našeho vnitřního světa (...)*“ I další výroky jsou evidentně inspirovány Greggem: „*Žít jednodušeji znamená žít smysluplněji s minimem zbytečného rozrušování. To, jak skromnost vyjádříme, je záležitost osobního rozhodnutí. Každý z nás ví, kde jsou naše životy nadbytečně komplikované. (...) Žít jednodušeji znamená odlehčit svůj život - žít lehčeji, čistěji, aerodynamičtěji. Znamená to ustavit přímější, nedomýšlivé a nepřítěžující vztahy se všemi aspekty našich životů: s konzumovanými věcmi, vykonávanou prací, vzhahy k druhým, propojením s přírodou a*

³⁰⁶ Gregg 1936 : 2

³⁰⁷ *ibid.* : 14; Elgin 1993 : 26-31

³⁰⁸ Kohák 2002 : 83, důraz v orig.

³⁰⁹ *ibid.*, srv. Elgin 1993 : 23-24

kosmem a dalším. Jednoduchost žití znamená setkat se se životem tváří v tvář. (...) Znamená brát život jaký je - přímo a nefalšovaně.“³¹⁰

Z dosavadního přehledu by se možná mohlo zdát, že kniha Duane Elgina je jen dovednou kompilací a propojením již existujících historických koncepcí dobrovolné prostoty. Zčásti tomu tak je a autor se ani nesnaží budit opačný dojem. Význam, který v sobě kniha „VOLUNTARY SIMPLICITY“ dle mého soudu nese, netkví v novosti myšlenek v ní obsažených, ale výrazně vystupuje v kontextu své doby, globálního stavu světa a povědomí o něm. Starší doktríny dobrovolné skromnosti (včetně nábožensky či duchovně motivovaného asketismu, mnišství apod.), stejně jako dílo Thoreauovo i Greggovo, pojmají tento specifický životní styl *antropocentricky*: coby základ dokonalého prožití a naplnění života, dosažení vyšších sfér duchovního blahobytu nebo nalezení nových aspektů bytí jednotlivce. Dobrovolná skromnost tak, jak ji představuje Elgin, má ovšem vzhledem k dobovým souvislostem a environmentálnímu ohledu vyznění výrazně *biocentričtější*³¹¹, a snoubí v sobě argumentaci morální, sociální i ekologickou³¹². Zásadní environmentální význam a také potenciál uvědomělé skromnosti Elgin zcela jasně reflektuje a soudobému stavu světa a významu pochopení závažnosti naší situace globální krize přikládá v individuálním rozhodnutí o obratu k dobrovolné skromnosti zásadní roli. Naši současnost považuje - vzhledem ke stále aktuální otázce nezbytnosti příklonu k ekologicky příznivějším, tedy nutně materiálně o něco „prostším“ životním způsobům -, za charakteristickou „*tlakem nutnosti a tahem příležitosti*“ coby dvou nejzávažnějších důvodů, jež mluví pro příklon k dobrovolné skromnosti v životním stylu. Elgin uvádí řadu ekologických problémů, jejichž souhra vytváří „tlak nutnosti“ (přelidnění, propast mezi chudobou a nadbytkem, globální oteplování, devastaci deštných pralesů, toxické splodiny aj.). „Tahem příležitosti“ pak Elgin rozumí „*potenciál*

³¹⁰ Elgin 1993 : 24-25, překlad této i následujících citací z téhož díla JM. Na tomto místě si dovoluji ještě jednu krátkou historickou odbočku. Pozornému čtenáři jistě neunikla nápadná podobnost Elginovy i Greggovy díkce s americkým autorem, o kterém jsme se již dříve zmínili, bezmála o století starším: řeč je o Henry Thoreauovi. Podívejme se ještě jednou jen pro srovnání, jak tento filosof a spisovatel odůvodnil rozhodnutí obětovat civilizovaný život lesní samotě u Waldenu: „*Odešel jsem do lesů, protože jsem chtěl žít uvědoměle, postavit se čelem k základním skutečnostem života... (...) Chtěl jsem se co nejhlouběji ponořit do života, vysát jej až k samé jeho dřeni, žít chlapecky a spartánsky, abych dokázal odmrstit všechno, co není životem, (...) zahnat život do úzkých a omezit jej na nejnужnější míru (...)*“ (Thoreau 2006 : 83-84). Elgin je pochopitelně s Thoreauovým dilem obeznámen, ovšem i přes zdánlivou podobnost v myšlení obou autorů se o něm nevyjadřuje s přílišným nadšením. Elgin dokonce výslovně hovoří o Thoreauově experimentu jako o jednom z nevhodných pojetí prostého životního stylu, které „*předkládají život obracející se nazpět místo života krácejícího kupředu*“ (Elgin 1993 : 29-30).

³¹¹ Jistě nikoli náhodou publikují Elgin a Mitchell své první články na dané téma v polovině 70. let, tedy v období po zveřejnění první zprávy Římského klubu (1971). Zároveň je třeba si uvědomit, že v roce 1973 proběhla v USA ropná krize a 70. léta byla obdobím ekonomické deprese, o čemž se ještě zmíníme dále.

³¹² Kohák 2002 : 83

jednoduchého života poskytnout uspokojivější a oduševnělejší existenci“³¹³, po které, jak se autor na základě několika svých empirických výzkumů domnívá, touží stále rostoucí podíl americké populace. Jak podotýká Rothenberg, Naessův žák, v poněkud odlišném kontextu, přesto však slovy v této souvislosti platnými: „*Podle mého názoru nemá skromnost valného smyslu, pokud není přirozeným důsledkem daleko hlubších pocitů, důsledkem toho, že se nazíráme jako součást přírody v širokém slova smyslu.*“³¹⁴

Shrňme si zde nyní typické charakteristiky životního způsobu „dobrovolně skromných“ tak, jak je ve své studii uvádí sám Elgin:

- (1) investovat čas získaný zjednodušením života do mezilidských vztahů, dobrovolnických či komunálních aktivit,
- (2) pracovat na rozvoji celého spektra svého osobního potenciálu: citového, fyzického, duševního i duchovního,
- (3) pociťovat blízké propojení se Zemí a starost o stav přírody,
- (4) pociťovat soucitný zájem o chudé celého světa,
- (5) snížit celkovou úroveň osobní spotřeby, zejména co se týče oblečení, šperků a výběru míst pro trávení volna,
- (6) obměnit spotřební vzorce směrem k preferenci zboží, jež je funkční, trvanlivé, snadno udržovatelné, energeticky úsporné a estetické,
- (7) odklonit své stravovací návyky co možná nejvíce od průmyslových produktů,
- (8) odstranit zbytečné aspekty a složitost svých životů,
- (9) využívat politicky svou spotřebu bojkotováním zboží a služeb společností, jejichž aktivity považují za neetické,
- (10) recyklovat kovy, sklo, papír,
- (11) pěstovat způsob života, který přímo přispívá blahu světa a umožňuje naplňujícím způsobem rozvoj kreativních osobnostních kapacit,
- (12) rozvíjet své osobní schopnosti, jež přispívají k samostatnosti a co možná nejmenší závislosti na odbornících,
- (13) upřednostňovat maloplošný, více na člověka orientovaný život a pracovní prostředí, které podporují komunitnost a kontakty tváří v tvář,
- (14) obměňovat role žen a mužů za účelem vytvoření nesexistických vzorců ve vztazích mezi pohlavími,
- (15) oceňovat jednoduchost neverbálních forem komunikace,
- (16) pečovat o zdraví na základě holistické medicíny,

³¹³ Elgin 1993 : 43

³¹⁴ Rothenberg in Naess 1993 : 16

(17) účastnit se soucitných („compassionate“) aktivit, jako je ochrana deštných pralesů nebo záchrana živočišných druhů před vyhubením,

(18) změnit způsoby transportu ve prospěch veřejné hromadné dopravy, sdílení automobilů, menších a úspornějších modelů aut, bydlení blíže práci, cyklojízdy, chůze.³¹⁵

Jak je z výše uvedeného patrné, s dobrovolnou skromností je spjata celá řada nejrůznějších charakteristik v životním stylu i v postojích vůči některým specifickým projevům a „mýtům“ soudobé společnosti, které bývají často chápány jako environmentálně i společensky problematické. Zároveň je třeba zdůraznit, že dobrovolná skromnost jako taková není jednoznačně vymezeným „sociálním hnutím“³¹⁶ – spíše je pouze určitým souborem hodnot a postojů, nástinem životního způsobu, ideálním referenčním bodem utváření osobního životního stylu. Formy, kterými jsou výše uvedené typické rysy v jednotlivých případech „implementovány“ do životního stylu, stejně jako míra, s níž se tak děje, je v konečném důsledku jen a pouze osobním rozhodnutím každého jedince. Lze říci, že téměř každé uvědomělé omezení materiální orientace ve prospěch „*psychologických a duchovních aspektů života*“³¹⁷, kritická reflexe jinak nezpochybňovaných principů chodu (či spíše „běhu“) euroamerické civilizace již samo o sobě určitou dobrovolnou skromnost zakládá.

V tomto kontextu je na místě znovu připomenout skutečnost, že v 70. letech, kdy Elgin na svých prvních výzkumech pracoval, už byla svým způsobem završena „proměna“ společnosti, k níž docházelo od konce 50. let. Neustále vzrůstající oblibě se v protikladu k uniformitě a konformismu předchozí generace těší nejrůznější alternativní kulturní proudy (typicky hnutí beatníků a následně hippies). Představitelé těchto nových směrů se začínají často hlásit k mimoevropským náboženstvím (buddhismus), filosofickým systémům a životním stylům či alespoň určité inspiraci v nich. Společenská atmosféra té doby vede k bujení hodnotové, kulturní i ideové rozmanitosti. Přichází revoluční rok 1968, jenž prokázal schopnost politické mobilizace minorit (sociokulturních, etnických i genderových) a reformní potenciál pramenící ze společenských pohybů zdola. Není ostatně náhodou, že právě v této

³¹⁵ dle Elgin 1993 : 32-35, překlad JM

³¹⁶ V celém textu se proto pokouším vyhnout pojímání a označování dobrovolné skromnosti jako „sociálního hnutí“ – bylo by to totiž přinejmenším sporné. Řada dobrovolně skromných se navíc domnívá, že by tato původně individuální a spontánní tendence k určitému jednání proměnou ve skutečné „sociální hnutí“ (což s sebou nese určitou míru vedení a organizace) přišla o některé z důležitých specifických rysů: „*Mnoho osob experimentujících s prostšími způsoby života se nechápe jako součást sociálního hnutí. Vedou spíše svou vlastní iniciativu, která by měla jejich životy uvést do širší harmonie s potřebami a skutečnostmi světa*“ (Elgin 1993 : 65-66).

³¹⁷ *ibid.* : 65

době začínají mezi jinými Claus Offe, Jürgen Habermas a Alain Touraine rozvíjet své teoretické a empirické bádání na poli tzv. „nových sociálních hnutí“³¹⁸.

Ačkoli by bylo chybou hovořit o dobrovolné skromnosti jako o „sociálním hnutí“, je v tomto konceptu výrazně patrná někdy až naivně idealistická víra v sílu individuálního jednání velkého množství jednotlivců, kterým se může proměnit svět, tolik charakteristická obzvláště pro pozdní 60. léta. Konečně, dobrovolné skromnosti v USA tehdy přála i politická situace: „... po kratičkou chvilku skromnost znamenala status, prezident [Carter] chodil pěšky, místo klimatizace větral ... Tehdy, až do nástupu nového apoštola konzumerismu, prezidenta Reagana, americká spotřeba energie a vypouštění exhalátů po čtyři roky klesaly. Zřejmě na tom něco bylo.“³¹⁹

V koncepci „dobrovolné střídmosti“ K. S. Shraderové-Frechetteové lze vysledovat mnohé paralely s pojetím Elginovým. Důvody k nutnosti snížení individuální spotřeby lze podle této autorky (v návaznosti na radikálního environmentalistu Daniela Kozlovského) rozdělit do dvou skupin:

- (a) ekologická odpovědnost;
- (b) osobní svoboda a rozvoj.³²⁰

V tomto rozlišení vidíme jasnou podobnost s Elginovým rozlišením na ekologický „tlak nutnosti“ a „tah příležitosti“ k osobní seberealizaci, které jsou pro něj motivacemi příklonu k prostotě v životním stylu. Podobně jako Elgin nebo Naess, připomíná i Shraderová-Frechetteová, že dobrovolnou skromnost „nelze zaměňovat se snášecím nedostatkem“: „extrémní chudoba je opakem života v dobrovolné střídmosti, protože činí ze života pouhý boj o přežití a ničí příležitost žít s vědomím hodnot země a skutečných potřeb ostatních lidí.“³²¹

Autorka dále upozorňuje, že pokud budou současné bohaté státy zvyšovat dynamiku konzumerismu a využívání zdrojů, budou méně rozvinuté státy patrně stupňovat své „nepřátelství vůči těm, kdo jsou na tom lépe.“ Podobná agrese může snadno vést k politické nejistotě – zamezovat dalšímu zvyšování úrovně spotřeby je tedy zjevně třeba i v zájmu

³¹⁸ srv. např. Znebežánek 1997

³¹⁹ Kohák 2002 : 82-83

³²⁰ Kozlovsky, D.: „An Ecological and Evolutionary Ethic“, Englewood Cliffs, New Jersey 1974 : 102; cit. dle Shraderové-Frechetteové 1996 : 108.

³²¹ Shraderová-Frechetteová 1996 : 108

nastolení a udržení světového míru. Jedním z nejpříjemnějších postupů tímto směrem by mohl být „*životní styl dobrovolně zvolené spotřební sebekázně*.“³²²

V průběhu 70. let, tedy v téže době jako Elgin, začíná publikovat své teoretické práce také Ronald Inglehart, jehož první a nejznámější knihou je „THE SILENT REVOLUTION“ z roku 1977. Představuje v ní svou novou koncepci pozdní modernity, podle které dochází v hodnotové hierarchii členů bohatých rozvinutých společností k přechodu od materiálního blahobytu k tzv. postmateriálním hodnotám (v návaznosti na klasickou teorii lidských potřeb A. Maslowa³²³). Tyto hodnoty zahrnují „*estetické a intelektuální naplnění, sebevyjádření, svobodu volby životního stylu, lidská práva a důraz na kvalitu života*,“³²⁴ spolu se zvýšenou péčí o životní prostředí. Inglehart soudí, že ačkoli je fyzická bezpečnost a ekonomické zajištění stále důležitými aspekty lidského života, nezanedbatelná část populace „*má za to, že jejich materiální zájmy jsou natolik stabilně zajištěny, že jejich relativní hodnota v jejich hodnotovém žebříčku nutně poklesla*.“³²⁵ Série masových událostí v 60. letech a vynoření nových sociálních hnutí v téže době pak Inglehart chápe jako snahu mladé generace uvést nové postmateriální hodnoty do praxe³²⁶. Žádné z uvedených tvrzení nebylo v 70. letech nijak převratné, pozoruhodným je zde zejména úsilí o empirickou ukotvenost Inglehartova díla: jeho teorie již v první knize jsou do značné míry potvrzeny vlastními empirickými výzkumy, provedenými v letech 1970-1973 v USA a deseti evropských státech³²⁷. Považuji za pravděpodobné, že určitý Inglehartem popsany příklon k postmateriálním hodnotám v Západní kultuře byl také jednou z příčin nárůstu dobrovolné skromnosti v životním stylu během 70. let, který vedl také Elgina k zahájení sociologického zkoumání tohoto sociálního fenoménu.

Ústřední Inglehartova teze je následující: „*V souladu s marxistickým modelem byl klíčovým politickým konfliktem industriální společnosti konflikt ekonomický, v jehož základech spočívá vlastnictví výrobních prostředků. Spolu se vznikem postindustriální společnosti vliv ekonomických faktorů postupně slábne. V přímé závislosti na tom, jak se osa*

³²² *ibid.* : 110

³²³ Psycholog Abraham Maslow je autorem známého pojetí potřeb nejčastěji vyjadřované schématem ve tvaru pyramidy o pěti patrech (potřeby fyziologické, bezpečí, lásky, úcty, seberealizace). Satisfakce každé z uvedeného okruhu potřeb je podmínkou pro naplnění potřeb hierarchicky bezprostředně vyšších.

³²⁴ Franklin 2002 : 240, překlad JM

³²⁵ Petrušek 2006 : 280

³²⁶ Inglehart 1977, cit. dle Znebežánek 1997 : 94

³²⁷ Wright 1978 : 270

politické polarizace pohybuje do mimoekonomické oblasti, nabývají na významu také neekonomické činitele v ostatních oblastech společenského života.“³²⁸

Inglehart označuje za původce a příčiny tohoto stavu kulturně-sociální proměny euroamerické civilizace dva souběžně probíhající procesy:

(a) pokles legitimacy hierarchické autority, patriotismu a náboženství;

(b) politické vyjádření nových postmateriálních hodnot je umožněno rovnováhou politických schopností masy a elity.³²⁹

M. Petrusek (2006) tyto dva jevy v Inglehartově koncepci označuje jako „paradox bezpečí“ a „ortegovský paradox“³³⁰. Prvním pojmem rozumí, že *„to, co kdysi garantovalo bezpečnost, se zhroutilo, aniž bylo dostatečně nahrazeno čímkoliv sociálně relevantním“*, druhý paradox znamená, že *„ti, kteří kdysi spoluurčovali či dokonce určovali hierarchii hodnot a dokonce je někdy přiřazovali k určitým sociálním skupinám, jsou [v soudobé tzv. masové společnosti] marginalizováni, jejich vliv na formování hodnotových struktur je téměř nulový.*“³³¹

Za určitou slabinu Inglehartovy argumentace je některými kritiky považováno, že se poněkud svévolně pohybuje mezi úrovní systémovou (strukturální, makrosociologickou) a individuální (mikrosociologickou). Systémové změny jako ekonomický vývoj, nárůst

³²⁸ Inglehart, R.: „Cultural Shift in Advanced Society“, Princeton University Press, Princeton 1990; cit. dle Petrusek 2006 : 282.

³²⁹ Petrusek 2006 : 280-281

³³⁰ Petrusek zde odkazuje na dílo filosofa Ortegy y Gasset. Dílo tohoto myslitele je inspirativní i v mnoha jiných ohledech; Ortega y Gasset se např. již ve 30. letech 20. století vyjádřil i k tomu, že většina populace rozvinutých společností vnímá civilizační výdobytky podobně jako dříve lidé vnímali přírodu, a ke s tím souvisejícímu odvykání zacházení se živými organismy používá pojmu „domestikační syndrom“ (Mezřický 2005 : 204). Lidskou domestikací resp. autodomestikací se řádově desítky let po Ortegoví podrobněji zabývá Konrad Lorenz (in „Psychologie und Stammesgeschichte“, příp. „Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung“): „Lorenz jako první na obsáhlejší materiálu formuloval překvapující morfologickou, fyziologickou a etologickou podobnost mezi člověkem a jeho domácími zvířaty. (...) Reprodukční období se protahuje na celou délku roku, stoupá sexuální aktivita a ochota kopulovat s kterýmkoli partnerem bez výběru, stejně tak stoupá i ochota k přijímání potravy. Naopak se bortí původní sociální struktura druhu a namnoze klesá i schopnost samostatně odchovávat mláďata, mizí tendence k obraně rodiny a sebeobětování za ni, stoupá schopnost snášet manipulace a těsnou blízkost svých soukmenovců v malých prostorách, klesá úteková vzdálenost. (...) Lorenz zdůrazňuje, že ‚domestikované‘ rysy u člověka jsou ze strany lidského subjektivního pocítování většinou vnímány jako neestetické a někdy i neetické, jejich opak pak jako známka ušlechtilého vzhledu či chování. (...) Za jeden z dalších typických příznaků domestikace i lidské autodomestikace pokládá Lorenz souběh předčasné pohlavní zralosti a trvalých rysů infantilnosti. (...) Právě trvalé juvenilní rysy v chování, zejména perzistenci zvědavosti a hravosti až daleko do dospělého věku, pokládá Lorenz za jeden z typických lidských atributů. Zároveň však upozorňuje na nebezpečí trvalé infantilizace mnoha, ne-li drtivě většiny euroamerického obyvatelstva druhé poloviny dvacátého století. Tento vzorec chování, spojující touhu po okamžitě naplnění všech přání a úplném vyhnutí se nepříjemnostem s absencí odpovědnosti a ohleduplnosti...“ (Komárek 1998 : 37-38)

³³¹ Petrusek 2006 : 281

vzdělanosti, rozmach masové komunikace atp. měly vliv na hodnoty a dovednosti jedince, jež opět mají důsledky v systémové úrovni, na níž dochází ke zvyšování významnosti životně-stylových otázek, proměně sociálního základu politických otázek s poklesem významu třídního konfliktu nebo k proměnám v politické participaci.³³²

Zdrcující kritiku Inglehartovy koncepce předkládá Wright (1978), který ji na základě důsledné metodologicko-statisticky vedené kritiky odsuzuje jako pouhou adoraci tehdy módních trendů mládeže, přičemž poukazuje na fakt, že jedinci, pro něž je příklon k postmateriálním hodnotám typický, představují v rozvinutých zemích méně než desetinu celé populace a v rámci celého světa by se jednalo o ještě zanedbatelnější zlomek. Tato malá část obyvatelstva se podle Wrightova názoru pokouší „tichou revolucí“ proměnit společnost tak, aby odpovídala „jejich *novým potřebám*, jejich *potřebě někam náležet*, *sebeaktualizovat se*, jejich *potřebám estetické a intelektuální stimulace*.“³³³

I přes své některé nedostatky (nekompaktnost textu, „mlhavost“ použitých metod a statistických postupů) je však Inglehartova teorie napříč sociologickou obcí považována za přínosnou a inspirativní. Nutno též podotknout, že Inglehart svou koncepci a empirické studium postmaterialistické společnosti spolu se svými spolupracovníky během uplynulých 30 let soustavně rozvíjí (zatím posledním autorovým dílem je „*MODERNIZATION, CULTURAL CHANGE AND DEMOCRACY: THE HUMAN DEVELOPMENT SEQUENCE*“ z roku 2005), s většinou kritiky svého raného díla se tedy postupně vyrovnává.

Zajímavý dovětek k časovému „souběhu“ uvedených koncepcí (Elginovy a Inglehartovy ve druhé polovině 70. let) představuje ekonomické hledisko, tak jak jej předložil kupříkladu Avraham Shama začátkem 80. let. Nárůst počtu „dobrovolně skromných spotřebitelů“ v tehdy právě uplynulém desetiletí v USA považuje především za důsledek tehdejší stagflace (ovšem ani uvědomění ekologické krize jako další významnou příčinu nevylučuje). Na základě vlastních šetření z let 1976 resp. 1978 Shama uvádí, že na životy 70% resp. 74% respondentů měla stagflace vliv negativní³³⁴: „*Stagflace drasticky ovlivnila spotřebitelské motivy, hodnoty, zvyklosti a očekávání, a ve většině případů se motivace stávají promyšlenějšími. (...) Proměny ve spotřebitelských motivacích vycházejí samozřejmě z mnohem hlubší změny, konkrétně z proměny ve spotřebitelském systému hodnot. Hodnoty dotýkající se nápadné spotřeby a ekonomického růstu se zdají být ohroženy, zatímco hodnoty*

³³² Miller 1978 : 802

³³³ Wright 1978 : 273, důraz v orig.

³³⁴ Shama 1981 : 121, překlad této i následujících citací z téhož díla JM

vztahující se k nápadnému šetření a vyrovnanějšímu růstu nabývají na popularitě. Trvale udržitelný rozvoj (...) spotřebitelům ztěžuje dosažení materiálního růstu a zvyšuje jejich obavy o jeho dosažení. V důsledku toho řada výzkumů poukazuje na fakt, že mnoho spotřebitelů zpochybňuje hodnotu materiálního růstu, a uchyluje se k materiální skromnosti, funkcionalismu a životnímu stylu více orientovanému na člověka.³³⁵

O něco dále pak v podobném duchu pokračuje: „*Stagflace (...) vede mnoho [spotřebitelů] k přistoupení na dobrovolnou skromnost. Ti převážně pocházejí ze střední třídy, která nejvýrazněji nese psychologické břímě stagflace.*“³³⁶ Byť je autorovo prizma částečně omezeno čistě ekonomickým přístupem k věci, obsahuje článek – možná právě proto – i další pozoruhodné postřehy. Zdůrazněn je zde totiž i fakt, již dříve v této práci probraný, že Elgin vychází ze starší Greggovy práce, publikované roku 1936. Shama díky svému ekonomickému pohledu tuto skutečnost staví do nového světla: „*Tento cyklus objevení a znovuobjevení charakterizuje i soudobou ekonomickou stagflaci, která byla poprvé popsána v roce 1939 Alvinem Hansenem a znovu se objevuje v roce 1974.*“³³⁷ Vývoj posledních desetiletí dává za pravdu i další Shamově hypotéze: „*Pokud stagflace opět zmizí, můžeme s jistotou předpokládat, že hnutí dobrovolné skromnosti přinejmenším ztratí na síle.*“³³⁸ Vzhledem k aktuálnímu vývoji ekonomické situace po globálním pádu burz v září 2008 se nabízí zajímavá příležitost k dalšímu empirickému ověřování hypotéz podobných těm, jež předkládá Shama.

Samozřejmě, podobně jako se odjakživa dobročinnosti a filantropii věnovaly prakticky výhradně jen ekonomicky nejvýše situované vrstvy obyvatelstva, je nezbytné pro rozšíření svých etických hranic na všechny živé organismy, což je nezbytným základem „environmentální etiky“, dosáhnout určité úrovně materiálního nadbytku, zajistit existenci sebe sama a svých nejbližších: „*Ohled na druhé, či dokonce snaha pomoci jsou vytěsňeny do oblastí charity, které se může věnovat snadno ten, kdo se již o sebe postarat dokázal. Pro ostatní zůstává spojen s představou určitého luxusu, na nějž nezbyvá v průběhu dostihů o cenu úspěšnosti příliš času.*“³³⁹ Překročit tento - podle řady autorů geneticky zakotvený³⁴⁰ –

³³⁵ *ibid.* : 124

³³⁶ *ibid.* : 126, srv. Elgin & Mitchell 1977

³³⁷ Shama 1981 : 127

³³⁸ *ibid.*

³³⁹ Keller 1997a : 52-53

základní „egoismus“ vlastní všem živým organismům je snad možné ve výjimečných případech za účelem dosažení duchovního osvícení³⁴¹, jistě však nelze očekávat, že by k tomu byli schopni a především ochotni přistoupit všichni lidé a v dohledné době pravděpodobně ani jejich významnější část.³⁴² O zachování svého prostředí v širším ohledu prostorovém i časovém, než je pro naši bezprostřední existenci nutné, se zkrátka můžeme starat až tehdy, když jsme se dokázali postarat o své vlastní přežití coby živé bytosti (resp. zajištění další existence svých bezprostředních příbuzných): „*Ekologické vědomí má šanci teprve tam, kde životní úroveň obyvatelstva dosáhla takové výše, že je možné se o životní prostředí starat, aniž by to bylo na úkor starosti o potomstvo.*“³⁴³ Toto velice jasně koreluje s klasickou koncepcí Maslowovy pyramidy potřeb, v níž je osobní seberealizace člověka jako společenské a kulturní bytosti podřízena primárním potřebám člověka coby biologického organismu, resp. naplnění později jmenovaných jsou podmínkou prvních; podobně jako na něj navazující Inglehartova teorie postmaterialistické společnosti. O tom samozřejmě netřeba polemizovat, problém ovšem vzniká ve chvíli, kdy se tato biologicky daná a zcela samozřejmá lidská „snaha o přežití“ zvrhne v bezohlednou honbu za prosperitou pro ni samu, úporným během za nebetyčným pohodlím a štěstím zhmotňujícím se v materiálních statcích, jehož konečné naplnění se ovšem jako *fata morgana* neustále posouvá nad obzorem dál a dál. „*Musíme se naučit žít mezi extrémy chudoby a nadbytku,*“ píše Elgin, „*(...) pochopit rozdíl mezi našimi osobními ‚potřebami‘ a ‚tužbami‘.*“³⁴⁴ Druhý pól problému lze ilustrovat citací Williama Shakespeara – tento britský a neúprosný komentátor společenské reality své doby napsal: „*I ten poslední žebrák má vždy nějakou zbytečnost navíc! Omezte přirozenost na přirozené*

³⁴⁰ Sporu o biologické a genetické determinovanosti nebo kulturní získanost lidských vlastností se (mj.) podrobně věnuje poměrně nový samostatný obor *sociobiologie* založený E. O. Wilsonem. Podobně jako environmentální sociologie, i sociobiologie napadá v rámci dosavadní sociologie dogma antiredukcionismu (např. nemožnosti vysvětlit sociální jednání člověka na základě sociálního jednání nižších živočichů). O legitimitě sociobiologie jako samostatného oboru byly vedeny spory jak se zástupci sociologie, tak etologie; obecně vzato měla však zjištění Wilsona a jeho následovníků na rozvoj příbuzných věd silný vliv, který souvisel s dlouholetým zájmem biologů o studium chování člověka a lidských societ, konkrétně v sociologii pak také s tehdejším jednostranným obratem k interpretativní sociologii (srv. Kol. autorů 2000 : 199-201).

³⁴¹ Tak to dříve činili a v menší míře dodnes činí např. buddhističtí mnichové, o jejichž praktické materiální zajištění – jinými slovy fyzické přežití zde na Zemi – se ovšem staraly ostatní složky společnosti, zájmům buddhismu v tomto směru podřízená (viz např. Thurman 2004).

³⁴² V tomto kontextu je zajímavým úhlem pohledu chápání ekologického života a spotřeby environmentálně způsobných produktů coby *luxusu*, jak činí Librová (viz zejm. 2003 : 25-64). Podobné hledisko naznačuje i Kohák (2002) v pojmu „výběrová náročnost“, který navrhuje jako přesnější alternativu k matoucímu „dobrovolná skromnost“. Obecněji k luxusu a jeho proměňujícímu se místu v kontextu soudobé společnosti (zejména jeho „demokratizaci“) viz Lipovetsky 2005.

³⁴³ Manenschijn 2001 : 57

³⁴⁴ Elgin 1993 : 147

potřeby a z člověka se stane zvíře.“³⁴⁵ Otázka lidských potřeb a jejich psychologické a biologické ukotvenosti je pochopitelně mnohem složitější a není v žádném případě mým záměrem ji na tomto místě otevírat, pouze jsem zde chtěl poukázat na určité souvislosti celého problému, jež by neměly zůstat opomenuty.

Výše teoreticky prozkoumaná dobrovolná skromnost (dobrovolná střídmost, uvědomělá prostota či záměrná jednoduchost) jako životní princip poukazuje v první řadě na nutnost vědomí, kdy už „máme něčeho dostatek“ a jakýkoli další materiální rozvoj – ať už je „trvale udržitelný“ nebo nikoli³⁴⁶ – prostě *není nezbytný* (za cenu další likvidace ekosystému). Připouští tak, že soudobá ekologická krize je v první řadě krizí sociologickou a její základ spočívá také v životním stylu nejširších vrstev populace, přičemž však zároveň ponechává řešení v rukou jednotlivce a na jeho/jejím vlastním niterném svědomí, na více či méně probuzené environmentální zodpovědnosti každého z nás. To je – obzvláště v době postupného nárůstu institucionálně-politických snah o direktivní a technokratické řešení ekologické krize, zavádění nejrůznějších těžko průhledných ekologicko-ekonomických fiskálních regulací apod. – dle mého názoru přístup, který si pro svůj *grass-roots* charakter přinejmenším zaslouží pozornost.

Je ovšem třeba si zároveň uvědomit prostou pravdu, že *každá mince má dvě strany*. Nemalá část autorů v této souvislosti důrazně poukazuje na negativa trendu, jehož je „dobrovolná skromnost“ příkladem z nejvýraznějších: jedná se o tzv. „*individualizaci zodpovědnosti*“³⁴⁷ či „*privatizaci ekologické krize*“³⁴⁸, jež dominuje environmentalismu počátku 21. století. Jde o přístup, kterým jsou v konečném důsledku – ač mnohdy patrně neúmyslně - veškeré sociální struktury a politické instituce prakticky zbaveny jakékoli viny na ekologické krizi. Tím je ponechán jen minimální prostor pro jednání na vyšší úrovni, pro snahu o „*kolektivní změnu společenské distribuce moci a vlivu*.“ Právě naopak – veškerý „boj“ proti nebezpečným trendům vztahu společnosti a přírody je ponechán v rukou jednotlivce, v jeho samostatných (a osamělých) činech, které nacházejí své vyjádření často zejména v jednání tržním, konzumentském: „... *individuálně odpovědný konzument je veden k tomu, aby nakupoval širokou škálu ‚zelených‘ nebo ‚eko‘ výrobků s příslibem, že čím více*

³⁴⁵ cit. dle Lipovetsky 2005 : 16

³⁴⁶ Svě výhrady k pojmu „trvalé udržitelnosti“, jež sdílí i autor tohoto textu, účelně shrnuje Librová (2003 : 19-20).

³⁴⁷ Maniates 2001 : 33

³⁴⁸ Bookchin 1989

*takových produktů zakoupí a spotřebuje, tím zdravějšími se stanou ekologické procesy na naší planetě.*³⁴⁹ I podle Elgina by měla být jednou ze součástí dobrovolně skromného života uvědomělá spotřeba spojená s *bojkotem*³⁵⁰ značek a výrobků, které nejsou morálně přípustné, popř. „ekologické“, a upřednostňování ekologicky certifikovaných produktů. Žití lehce na Zemi³⁵¹ a snaha snižování ekologické stopy se tak v současnosti paradoxně stává součástí růstu výrobního průmyslu. Podobné pokusy o překlenutí palčivého rozporu mezi environmentální etikou a životním způsobem označuje Maniates jako „*konzumování své cesty k (...) lepšímu světu*“, na které zkrátka děláme to, co nám jde nejlépe – nakupujeme a spotřebováváme.³⁵² Mnohem zásadnější změna v samém základu našich životních stylů, která by pravděpodobně byla nezbytná, naráží na odpor, který v širších vrstvách společnosti prakticky znemožňuje její „dobrovolné“ rozšíření; již Veblen si povšíml, že „*averze vůči [zásadním společenským inovacím] je zkrátka hrůzou z naprosto cizího způsobu života.*“³⁵³

Téměř každý životní styl nebo subkultura, které snad měly zpočátku rysy určité „revolty“ či sklon k vymezení se v protikladu k převažujícímu životnímu způsobu většinové populace, byly nakonec pohlceny či přinejmenším rozmělněny komerční sférou³⁵⁴. Zdá se, že jen značně extrémní subkultury, zároveň v sobě zahrnující i určitý politický rozměr, jsou vůči „tržnímu znásilnění“ imunní - myslím, že je to např. u nás v létě 2009 mediálně důkladně rozebíraný *squatting*³⁵⁵ nebo jeho méně známý „sourozenec“ *freeganismus*³⁵⁶.

³⁴⁹ Maniates 2001 : 33-34

³⁵⁰ Obecně uznávaná definice spotřebitelského bojkotu, kterou formuloval Monroe Friedman ve svém přehledu bojkotů v USA během 70. let, zní: bojkot je „*snaha jedné či více stran o dosažení určitých cílů pobídnutím individuálních spotřebitelů k tomu, aby se vyhnuli nákupu vybraného zboží (od jedné či více cílových organizací)*“ (Friedman 1985 : 97, cit. in John - Klein 2003 : 1197, překlad JM). Sen, Gürhan-Canli a Morwitz dále vymezují dva základní typy bojkotu: (1) bojkoty ekonomických či marketingových postupů, které usilují o změnu marketingových praktik cílové organizace (např. snížení cen); (2) bojkoty politicky či společensky nebo eticky motivované, které se snaží přinutit daný subjekt k přijetí specifických etických či společensky zodpovědných opatření (např. situace dělnictva v rozvojových zemích) (2001 : 400). Více k bojkotu a uvědomělé spotřebě viz Mlynář 2008a.

³⁵¹ Bookchin zde odkazuje na heslo organizace Greenpeace „*Living lightly on Earth*“.

³⁵² Maniates 2001 : 34, 37

³⁵³ Veblen 1999 : 157

³⁵⁴ Pro nejokřídlenější příklady tohoto procesu můžeme sáhnout do oblasti umění - objevíme je v hudbě (např. převzetí bluesových postupů ze strany bílých pěvců jako Elvis Presley; naprostá popularizace hip-hopu a rapu, která proběhla v 90. letech atp.) stejně jako ve výtvarném umění (nejen prvky kdysi „pobuřujícího“ moderního umění, ale i graffiti a street artu jsou dnes jako doma v designu produktů i v reklamních kampaních nejrozličnějších korporací). Způsoby úpravy účesu, oblečení, klenotů a doplňků, zprvu charakteristické jen pro specifické a často dosti uzavřené „kontrakulturní“ subkultury (hippies, punk, hip hop, reggae, techno, emo aj.), se rovněž periodicky stávají alespoň na čas oblíbenými a rozšířenými a jejich distinktivní rysy jsou vysáty trhem, zejména pak prostřednictvím stránek módních katalogů a některých časopisů, neboť každá přicházející sezóna žádá nové lákavé trendy.

³⁵⁵ viz např. Růžicka, V.: „Squaty a jejich revoluční tendence“, Triton 2007

Ani dobrovolná skromnost jako pokus o alternativní životně-stylový koncept nebyla ušetřena toho, aby se jí tržní mechanismy takto „ujaly“: jistě nepřekvapí, že trendem posledních let je institucionalizace a oficiální management dobrovolně skromného životního stylu.³⁵⁷ Zájemci, kteří snad trpí „hryzením ekologického svědomí“, o kterém tak působivě psal před více než půl stoletím Aldo Leopold³⁵⁸, mohou dnes – zejména v zemích s delší tradicí demokracie a volného trhu – navštěvovat řadu kurzů, workshopů a přednášek, kde jim experti a poradci ve věcech skromného a prostého života ochotně pomohou zjednodušit svou každodennost, zbavit se zbytečných starostí spojených s bezuzdným konzumem a v neposlední řadě tak minimalizovat osobní negativní dopad na životní prostředí; to vše samozřejmě za určitý více či méně skromný poplatek. Jak poznamenává Librová (1994): „... roli jakéhosi ‚spouštěče‘ duchovnější orientace mohou někdy hrát omezené materiální možnosti mladých lidí a mladých manželských párů. Máme zde co činit s určitým typem racionalizace – zde doslova ‚z nouze ctnost‘.“³⁵⁹ Zdá se tedy, že „dobrovolná skromnost“ se může stát – sama o sobě – i jakýmsi únikovým manévrem, kterým jednotlivec učiní zadost své touze přispět k „záchraně planety“, přičemž již ovšem může ztrácet motivaci nebo sílu zapojit se do environmentálních aktivit na úrovni přesahující jeho samého nebo jen nejbližší přátele a příbuzenstvo.

Bookchin již před dvaceti lety napsal, že je „nesprávné a nefér nutit lidi k tomu, aby věřili, že jsou osobně zodpovědní za současné ekologické pohromy, protože přespříliš spotřebovávají nebo že se bez okolků množí. Tato privatizace environmentální krize ... zredukovala mnoho environmentálních hnutí do naprosté neefektivity a hrozí v očích veřejnosti snížit jejich důvěryhodnost. Jestliže zůstane ‚prostý život‘ a militantní recyklování hlavními řešeními environmentální krize, bude tato krize nepochybně pokračovat a narůstat.“³⁶⁰ Domnívám se, že dobrovolná skromnost v životním stylu je důležitý krok, který napadá či alespoň nahlodává některé ze samých kořenů soudobé ekologické krize, kterým jsme se na předchozích stranách věnovali – bezohledné a bezmyšlenkovité využívání přírodních zdrojů, filosofii panství nad přírodou, výhradně materialistickou orientaci a konzumerismus, mýtus sebespasitelnosti pokroku soudobé společnosti skrze technologie. Sám

³⁵⁶ viz např. Mlynář 2008b.

³⁵⁷ Murray 2002

³⁵⁸ Leopold 1999 : 251

³⁵⁹ Librová 1994 : 122-123

³⁶⁰ Bookchin 1989, důraz v orig.; cit. dle Maniates 2001

o sobě – bez širšího ideového základu a snahy o postupnou proměnu nadindividuálních společenských struktur – je ale tento přístup či životní způsob až příliš náchylný ke kooptaci ze strany tržních subjektů a může se zdát, že snad ani není ničím víc než jen autonomní osobní snahou o uklidnění vlastního černého svědomí, postrádající hlubší ambice o společenskou proměnu.

(5) Shrnutí a závěr

Na předchozích stranách jsme si přiblížili, jak se vyvíjel vztah člověka a přírody v rámci euroamerické kulturní tradice, který jsme charakterizovali prostřednictvím obvyklé metafory „panství člověka nad přírodou“. Viděli jsme, jak a kde jsou nejčastěji hledány kořeny tohoto způsobu myšlení, a dotkli jsme se některých sporů, kterými byly tyto badatelské a filosofické snahy doprovázeny. Pokouším se doložit na základě primární i sekundární literatury, že panský postoj k přírodě nebyl historicky nevyhnutelný ani „přirozeně“ obsažený v evropské kultuře, ale je výsledkem souběhu okolností a soupeření různých pojetí, z nichž ústřední místo v soudobém evropském myšlení nakonec zaujaly jen některé. Zároveň se snažím zdůraznit, že alternativní způsoby chápání vztahu lidské společnosti a přírody byly vždy v Západní kultuře neustále přítomny. Sledovali jsme dále, jak se z těchto obvykle spíše skrytých či utiskovaných proudů myšlení v 19. století vynořují první ideje ochrany přírody před vlivy rodící se industriální civilizace. Na přelomu 19. a 20. století z nich nejprve ve Spojených státech a později i v Evropě postupně vytváří rané ochránářské (environmentalistické) hnutí, které ovšem setrvává až zhruba do poloviny 20. století na samém okraji společenského i akademického zájmu.

Na přelomu 60. a 70. let se tato situace zásadně proměňuje v epoše, kterou nazývám „uvědoměním ekologické krize“. V této době, která vedla k radikálnímu přehodnocování lidského vztahu k přírodě obecně i přístupu etablovaných věd k tomuto tématu, se dříve marginální myšlenkové proudy stojící v opozici převládajícímu světonázoru „vynořují na povrch“ a v akademických i společenských diskusích postupně hledají své praktické uplatnění. Sledovali jsme tento proces „akademického uvědomění ekologické krize“ podrobněji na příkladu sociologie, v níž byl kvůli jejímu tradičnímu „konzervativně-osvícenskému“ původu proces vyrovnání se s otázkami životního prostředí a společnosti zřejmě o něco složitější než v ostatních společenských a humanitních vědách. Představili jsme si několik podob syntézy ekologického a sociologického přístupu ke studiu sociální reality a též nejpropracovanější podobu těchto snah, kterou je disciplína environmentální sociologie.

V poslední části práce jsem se pak pokusil představit některé praktické životně-stylové implikace ekologické kritiky moderní společnosti, k níž vědecké a filosofické bádání na poli

ekologické krize a jejích sociálních a historických kořenů vedlo. Učinil jsem tak zejména zhodnocením sociologických koncepcí „dobrovolné skromnosti“ D. Elgina a „postmateriálních hodnot“ R. Ingleharta. V závěru práce přistupuji s přispěním odborné literatury a diskuse, která se kolem uvedených pojetí rozvinula, ke kritice některých problematických aspektů „vědomé skromnosti v životním způsobu“ a také k otázce jejich kooptace trhem, což je obecně problém ohrožující celé environmentální hnutí.

Snažil jsem se na základě rekapitulace dostupné české i cizojazyčné literatury ukázat, že postupné uvědomování naléhavosti ekologické krize vedlo do jisté míry k proměně myšlení jak v akademickém prostředí, tak i ve veřejném diskurzu. Samotná praktická implikace těchto myšlenek v životním stylu, ať už má mít podobu individualizující „dobrovolné skromnosti“ nebo naopak makrosociálních regulací, se ovšem dle očekávání ukazuje jako velmi problematická. Na základě reflexí problému v odborné literatuře se tedy zdá, že ani významné „environmentální procitnutí“ 70. let minulého století dosud nevedlo k proměně životního stylu způsobem, který by byl ekologicky příznivý.

(6) Použité zdroje a odborná literatura

- Bell, D.: **Kulturní rozpory kapitalismu.** Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 1999.
- Benton, T.: **Humans and Nature: From Locke and Rousseau to Darwin and Wallace.** In: Pretty, J. - Ball, A. S. - Benton, T. - Guivant, J. S. - Lee, D. R. - Orr, D. - Pfeffer, M. J. - Ward, H. (eds.): *The SAGE Handbook of Environment and Society.* SAGE, London 2007.
- Bergier, J. - Pauwels, L.: **Jitro kouzelníků.** Svoboda, Praha 1990.
- Biehlová, J. - Staudenmeier, P.: **Ekofašismus.** Votobia, Olomouc 1999.
- Bookchin, M.: **Death of a Small Planet.** *The Progressive* (srpen 1989), str. 19-23.
- Buttel, F. H.: **Classical Theory and Contemporary Environmental Sociology.** In: Redclift, M. – Woodgate, G. (eds.): *New Developments in Environmental Sociology.* Elgar 2005.
- Buttel, F. H.: **New Directions in Environmental Sociology.** *Annual Review of Sociology*, Vol. 13, (1987), str. 465-488.
- Carsonová, R.: **MLčící jaro.** In: Kohák – Kolářský – Míchal 1996.
- Callicott, J. B. (ed.): **Companion to A Sand County Almanac.** The University of Wisconsin Press 1987.
- DiMaggio, P.: **Social stratification, life-style and social cognition.** In: Gursky, D. B. (ed.): *Social stratification in sociological perspective.* Westview Press, Boulder 1994.
- Duffková, J.: **Životní způsob/životní styl a jeho variantnost.** In: Kol. autorů: *Aktuální problémy životního stylu.* Univerzita Karlova v Praze pro MČSS, Praha 2005.
- Dunlap, R. E.: **Environmental Sociology: A Personal Perspective on Its First Quarter Century.** *Organization & Environment*, Vol. 15, No. 1 (březen 2002), str. 10 – 29.
- Dunlap, R. E. – Catton, W. R., jr.: **Environmental Sociology.** *Annual Review of Sociology*, vol. 5 (1979), str. 243-273.
- Dunlap, R. E. – Marshall, B. K.: **Environmental Sociology.** In: Bryant, C. D. – Peck, D. L. (eds.): *21st Century Sociology: A Reference Handbook*, Vol. 2. Sage, Thousands Oaks 2007.
- Eder, K.: **Příroda: nový symbol identity moderny?** *Sociální studia* 1/2005, str. 13-41.
- Eder, K.: **The Social Construction of Nature.** SAGE, London 1996.

- Elgin, D., Mitchell, A.: **Voluntary Simplicity**. The Co-Evolution Quarterly (léto 1995), str. 4-18.
- Elgin, D.: **Voluntary Simplicity: Toward a Way Of Life That Is Outwardly Simple, Inwardly Rich – Revised Edition**. Morrow & Co., New York 1993.
- Elias, N.: **O procesu civilizace I., II.**. Argo, Praha 2006, 2007.
- Fine, G.A.: **Jak se dělá příroda a ochočuje divočina: Problém ‚vysbírávání‘ lesů v houbařské kultuře**. Biograf 24 (2001), str. 29-56.
- Flew, A. (ed.): **A Dictionary of Philosophy**. Pan Books, London 1984.
- Foster, J. B.: **Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology**. The American Journal of Sociology. Vol. 105, No. 2 (září 1999), str. 366-405.
- Fourier, Ch.: **Velká metamorfóza**. Mladá Fronta, Praha 1983.
- Franklin, A.: **Nature and Social Theory**. Sage, Londýn 2002.
- Gregg, R. B.: **The Value of Voluntary Simplicity**. Pendle Hill, Wallingford 1936.
- Hardman, E.: **Dumpstering: The Social Politics of Food Salvaging**. Příspěvek na konferenci American Sociological Association přednesený 14. srpna 2004; k dispozici online: http://www.allacademic.com/meta/p110267_index.html
- Chalupný, E.: **Sociologie (3. díl)**. Chalupný - Melantrich, Praha 1936.
- Cherubini, G.: **Rolník a zemědělství**. In: Le Goff, J.: **Středověký člověk a jeho svět**. Vyšehrad, Praha 1999.
- Ivanová, K.: **Životní styly jako cesta ke zdraví**. In: Kol. autorů: **Aktuální problémy životního stylu**. Univerzita Karlova v Praze pro MČSS, Praha 2005.
- John, A., Klein, J.: **The Boycott Puzzle: Consumer Motivations for Purchase Sacrifice**. In: Management Science, Vol. 49, No. 9, INFORMS 2003.
- Keller, J.: **Abeceda prosperity**. Doplněk, Brno 1997a.
- Keller, J.: **Dějiny klasické sociologie (2. vyd.)**. SLON, Praha 2005.
- Keller, J.: **Přemýšlení s Josefem Vavrouškem**. G plus G, Praha 1995.
- Keller, J.: **Sociologie a ekologie**. SLON, Praha 1997b.
- Klein, N.: **Bez loga**. Argo / Dokořán, Praha 2005.
- Klvač, P. (ed.) a kol.: **Člověk a les**. Masarykova univerzita, Brno 2006.
- Kohák, E.: **Zelená svatozář: Kapitoly z ekologické etiky (přepracované vydání)**. SLON, Praha 2002.

- Kohák, E.: **Filosofická ekologie po dvaceti letech.** In: Kohák – Kolářský – Míchal 1996.
- Kohák, E. – Kolářský, R. – Míchal, I. (eds.): **Závod s časem: texty z morální ekologie.** Ministerstvo životního prostředí, Praha 1996.
- Kolářský, R.: **Je současná ekologická krize filosofickou krizí?** In: Kolářský, R. - Suša, O.: Filosofie a současná ekologická krize. Filosofia, Praha 1998.
- Kolektiv autorů: **Člověk a příroda: Bludný kruh?** EMAN, Heršpice 2001.
- Kolektiv autorů: **Sociologický slovník (I.).** Karolinum, Praha 1996.
- Kolektiv autorů: **Stručný filosofický slovník.** Svoboda, Praha 1966.
- Kolektiv autorů: **Sociologické školy, směry, paradigmaty.** SLON, Praha 2000.
- Komárek, S.: **Příroda a kultura.** Academia, Praha 2008.
- Komárek, S.: **Lidská přirozenost.** Vesmír, Praha 1998.
- Kratochvíl, Z.: **Filosofie živé přírody.** Hermann a synové, Praha 1994.
- Leopold, A.: **Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky.** ABIES, Tulčák 1999.
- Librová, H.: **Pěstří a zelení.** Veronica / Hnutí Duha, Brno 1994.
- Lipovetsky, G.: **Věčný přepych.** Prostor, Praha 2005.
- Loužek, M.: **Max Weber: Život a dílo, Weberovské interpretace.** Karolinum, Praha 2005.
- Lorenz, K.: **Osm smrtelných hříchů.** Academia, Praha 2001.
- Lovelock, J.: **Gaia vrací úder.** Academia, Praha 2006.
- Mander, J.: **V nepřítomnosti posvátného: Selhání moderních technologií a zápas indiánských národů o přežití.** Praha 2003
- Maniates, M. F.: **Individualization: Plant a Tree, Buy a Bike, Save the World?** Global Environmental Politics 1:3, Massachusetts Institute of Technology, srpen 2001.
- Marcuse, H.: **Jednorozměrný člověk.** Naše vojsko, Praha 1991.
- Marsh, G. P.: **Man and Nature: Physical Geography as Modified by Human Action.** Scribner, New York 1865.
- Matějů, M.: **Sociokulturní rozměry životního stylu.** In: Kol. autorů: Aktuální problémy životního stylu. Univerzita Karlova v Praze pro MČSS, Praha 2005.
- McKibben, B.: **The End of Nature (revisited edition).** Bloomsbury, London 2003.
- Meadows, D. H. – Meadows, D. L.: **Překročení mezí.** Argo, Praha 1995.

- Meyer, John M.: **Gifford Pinchot, John Muir, and the Boundaries of Politics in American Thought**. Polity 30 (2), zima 1997, str. 267–284.
- Mezřický, V.: **Environmentální politika a udržitelný rozvoj**. Portál, Praha 2005.
- Miller, K. E.: **Ronald Inglehart: The Silent Revolution (review)**. The Journal of Politics, vol. 40, 1978.
- Mishan, E.J.: **Spor o ekonomický růst**. SLON, Praha 1994.
- Mlynář, J.: **Politický spotřebitel: Bojkot a uvědomělá spotřeba**. Nepublikovaná semestrální práce, Katedra sociologie FF UK, 2008a.
- Mlynář, J.: **Znouzectnost nebo cesta duchovního rozvoje? K historii „dobrovolné skromnosti“ a jejímu místu v kontextu soudobé kontrakultury**. Nepublikovaná semestrální práce, Katedra sociologie FF UK, 2008b.
- Moncrief, L. W.: **The Cultural Basis of Our Environmental Crisis**. Science, Vol. 170, pp. 508-512, October 1970.
- Mucha, I.: **Může se stát Georg Simmel miláčkem postmoderny?** In Kol. autorů: Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 2 - 1994: Proměny současné sociologie. Karolinum, Praha 1995.
- Murray, J. B.: **The Politics of Consumption: A Re-Inquiry on Thompson and Haytko's (1997) „Speaking of Fashion“**. The Journal of Consumer Research 2002.
- Naess, A.: **Ekologie, pospolitost a životní styl**. ABIES, Tulčák 1993.
- Nakonečný, M.: **Životní styl jako psychologický koncept**. In: Kol. autorů: Aktuální problémy životního stylu. Univerzita Karlova v Praze pro MČSS, Praha 2005.
- Nash, R. F.: **The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics**. University of Wisconsin Press, 1989.
- Park, R. E.: **Human Ecology**. American Journal of Sociology, Vol. 42 (1936), str. 1-15.
- Parsons, T.: **Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení**. Svoboda, Praha 1971.
- Passmore, J.: **Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition**. New York 1974.
- Petrusek, M.: **Společnosti pozdní doby**. SLON, Praha 2006.
- Pojman, L. P.: **Environmental Ethics: Readings in Theory and Application**. Wadsworth, Belmont 2001.
- Purchase, G.: **Anarchismus a ekológia**. Bod zlomu / AK FSA 2002.

- Roubal, O.: **Životní styl jako problém identity člověka**. In: Kol. autorů: Aktuální problémy životního stylu. Univerzita Karlova v Praze pro MČSS, Praha 2005.
- Sedláček, T.: **Ekonomie dobra a zla**. 65. pole, Praha 2009.
- Sen, S., Gürhan-Canli, Z., Morwitz, V.: **Withholding Consumption: A Social Dilemma Perspective on Consumer Boycotts**. In: The Journal of Consumer Research, Vol. 28, No. 3, The University of Chicago Press, Chicago 2001.
- Shama, A.: **Coping With Stagflation: Voluntary Simplicity**. Journal Of Marketing, Vol. 45, No. 3 (léto 1981), str. 120-134.
- Stoller, L.: **Thoreau's Doctrine of Simplicity**. In: Sherman, P.: Thoreau: A Collection of Critical Essays. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1962.
- Störig, H.: **Malé dějiny filosofie**. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000.
- Sussman, Ch.: **Women and the Politics of Sugar, 1792**. In: Representations, No. 48. The University of California Press, 1994.
- Suša, O.: **Filosofie současné ekologické krize, metafora panství člověka nad přírodou a problém hodnot ekologické odpovědnosti**. In: Kolářský, R. - Suša, O.: Filosofie a současná ekologická krize. Filosofia, Praha 1998.
- Suša, O.: **K interpretaci modernizace v podmínkách současné krize životního prostředí**. In Kol. autorů: Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 2 – 1996: K sociologické reflexi modernizace. Karolinum, Praha 1998.
- Suša, O.: **Moderní společnost a ekologický problém: solidarita a konflikt**. In Kol. autorů: Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 2 - 1992: Studie z dějin sociologie a sociologické teorie. Kaorlinum, Praha 1992.
- Suša, O.: **Současná ekologická krize a riziko zespolčenštění přírody**. In Kol. autorů: Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 2 - 1994: Proměny současné sociologie. Karolinum, Praha 1995.
- Šmajš, J.: **Potřebujeme filosofii přežití?** Doplněk, Brno 2008.
- Taylor, H. J.: **John Muir, Interpreter of Nature**. Bios, Vol. 11, No. 3, str. 131-140, říjen 1940.
- Thompson, K.: **Klíčové citace v sociologii**. Barrister & Principal, Praha 2004.
- Thoreau, H. D.: **Walden aneb Život v lesích**. Paseka, Praha – Litomyšl 2006.
- Thurman, R.: **Vnitřní revoluce**. Eminent, Praha 2004.
- Tomek, V. – Slačálek, O.: **Anarchismus: Svoboda proti moci**. Vyšehrad, Praha 2006.

- Urbánek, E.: **Kritika fenomenologické sociologie**. Univerzita Karlova, Praha 1989.
- White, L.: **The Historical Roots of our Ecological Crisis**. In Pojman 2001. Orig. in: Science, Vol. 155, pp. 1203-1207, 1967.
- Wittgenstein, L.: **Rozličné poznámky**. Mladá fronta, Praha 1993.
- Wright, J. D.: **The Political Consciousness of Post-Industrialism**. Contemporary Sociology, Vol. 7, No. 3 (květen 1978), str. 270-273.
- Znebejánek, J.: **Sociální hnutí**. SLON, Praha 1997.

ABSTRAKT

Autor ve své práci mapuje vývoj a proměny vztahu člověka a přírody v euroamerickém myšlení a reflexe tohoto problému s přispěním metafory „panství člověka nad přírodou“. Shrnuje protiklad kultury a přírody a jeho různých pojetí na příkladech filosoficko-historického hledání kořenů ekologické krize (L. White, J. Black aj.). Dále se zaměřuje na vznik ochranářského hnutí (Thoreau, Muir), rozvíjení ekologické etiky (A. Schweitzer) a jejich postupnou proměnu do různorodých myšlenkových proudů: ekofeminismu, školy sociální ekologie M. Bookchina a hlubinné ekologie A. Naesse. Kromě reflexe environmentální problematiky v akademické diskusi a procesu začleňování ekologické inspirace do sociologie (environmentální sociologie) také přihlíží k proměně způsobů, jimiž aktéři začleňují nová zjištění ekologie a její reflexe v ostatních vědách do individuálního životního stylu. V závěrečné části textu provádí autor syntézu ekologického a životně-stylového hlediska na příkladu fenoménu „dobrovolné skromnosti“ resp. „postmaterálních hodnot“, jejichž pojetí u D. Elgina a R. Ingleharta představuje. Text uzavírá kritickým pohledem na uvedený koncept dobrovolné skromnosti a otevřením otázek „privatizace ekologické krize“ a komercializace ekologicky příznivého životního stylu.

ABSTRACT

In this paper author makes an attempt to describe the development of the man – nature relationship in the Western thought and also the reflections of this problem, using the „domination of man over nature“ metaphor. He concludes the problem of „culture versus nature“ duality on the example of philosophical and historical research on the cultural basis of ecological crisis. He follows describing the birth of early conservationist movement (H. Thoreau, J. Muir), ecological ethic (A. Schweitzer) and transformation of this concepts into various fields: ecofeminism, social ecology (M. Bookchin) and deep ecology (A. Naess). Author reflects the position of environmental issues in the academic discussion as well as the incorporation of the ecological concepts into sociological theory (environmental sociology). In the final part of the paper the issue of individual life-style reflection of the environmental problems is opened, using the conception of „voluntary simplicity“ (D. Elgin) or „postmaterial values“ (R. Inglehart). The paper is finished with critical views on the „voluntary simplicity“ phenomenon, the issue of „privatization of the ecological crisis“ and commercialization of the ecological lifestyle.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne 15. 8. 2009

.....
Jakub Mlynář